مشروع القومي للترجمة

# المسح حديث لأرض قديمة

الجزءالثانى لنتــــائج

سيمسون نايوقتس ترجمة: أحمد محمود



# مسكر مسكر أصل الشجرة مستحديث الأرض قديمة الجزء الثانى

 المشروع القومى للترجمة إشراف: د. جابر عصفور

# العدد: 492

\* مصر أصل الشجرة ـ الجزء الثاني

\* سيمسون نايو قتس

\* ترجمة: أحمد محمود

\* الطبعة الأولى (١٤٢٧ هـ فبراير ٢٠٠٦م)

# حقوق الترجمة والنشر باللغة العربية محفوظة



٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسى-القاهرة تليفون وهاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ١٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com > < shoroukintl @ yahoo.com >



شارع الجبلاية بالأوبرا-الجزيرة القاهرة، تليفون، ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤ مـــــــر أصـــلالشـــجـــرة

مسح حديث لأرض قديمة

الجزء الثاني

النتسائج

سيمسون نايوڤتس ترجمة: أحمد محمود





# EGYPT, TRUNK OF THE TREE

#### A Modern Survey Of An Ancient Land

Vol. II: THE CONSEQUENCES
Simson Najovits

Algora Publishing

New York

Copyright © 2004, by Algora Publishing, New York
All rights reserved.

www.algora.com

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى الناشر.

# الفهرس

الصفحة	المسوضسسوع
	الفصل التاسع
٧	شغل الديانة المصرية الشاغل البحث عن حل لفضيحة الموت
	الفصل العاشر
	تعدد الآلهة والثيوقراطية والتنافس السياسي الديني وظهور آلهة التوحيد
9∨	الرئيسية
	الفصل الحادى عشر
۲۲۳	إخناتون يخترع أول توحيد مصحوبًا بثورة العمارنة الفنية
	الفصل الثاني عشر
	العلاقا المصرية العبرانية الصلات المصرية العبرانية المفترضة والمثبتة وقضيتها
۲۳۹	المحورية
	الفصل الثالث عشر
٣٠١	أوج النفوذ المصري وما أعقبه من اضمحلال
	الفصل الرابع عشر
808	مصر مجتمع محوري وحلقة وصل وتأثير: الحقيقي والخيالي

# الفصل الخامس عشر

٤٥١	إعادة اكتشاف مصر باعتبارها أصل الشجرة
203	المؤلف في سطورالله المؤلف في سطور
207	المترجم في سطورالله المترجم في سطور
१०९	المشروع القومي للترجمةا

# الفصل التاسع

شغل الديانة المصرية الشاغل البحث عن حل لفضيحة الموت

### الثورة الأوزيرية

كشأن ثورات كثيرة، بدأت الثورة الأوزيرية بطرق غامضة. ومن المستحيل بيان خبايا جوانبها الأساسية الكثيرة وإرجاعها إلى التفكير ذى السمة الأوزيرية وحده. ورغم ذلك فالمفاهيم الأوزيرية تقع في مركز الجاذبية بين ما اخترعه المصريون قبل ظهور أوزيريس وبعده.

ما لا يدعو للدهشة، بل ويتسم بالطابع الدنيوى، أن الهدف المصرى كان هو العيش عيشة جيدة، والحصول على المتعة، رشوت، والحياة الطويلة، عنخ، والازدهار، أو چا، والصحة الجيدة، سنب. وكان الاسترضاء السحرى للآلهة ثم التأثير عليها ممارسة معتمدة (ربما لآلاف السنين قبل مصر) لتحقيق تلك الأهداف في الحياة الذنيا. ولكن قبل المصريين، ظل ما يحدث في الحياة الآخرة فكرة غامضة.

كان الموت أمراً مخزيًا بالنسبة للمصريين، ربما أكثر من سائر الشعوب. فقد تكونً لدى المصريين هاجس طاغ تجاه العثور على حل لمشكلة الموت، وهو ما ميَّز الديانة المصرية عن سائر الديانات كافة لآلاف السنين. وأصبح الهدف ليس العيش عيشة جيدة فحسب، بل «تكرار الحياة»، وحم عنخ، للأبد وبسعادة بعد الموت. لقد كان الهدف المصرى هو حياة لا نهاية لها، وهَزيمة الموت.

#### المتطائلون الخالدون

بذلك تكون إحدى الذرى التي تحدد منجزات التاريخ البشرى وأوهامه، وتشكل الطابع المحدد للإنسان، قد ظهرت في مصر. ومن الناحية الرمزية، اتخذت هذه

الذروة شكل البحث المتسارع عن حل لمشكلة الموت. وكما سنرى في هذه الفصل، فإن «تكرار الحياة»، وحم عنخ، كانت نسقًا شديد التعقيد يشمل أبر، كون الإنسان «مجهزًا»؛ أى الاستعدادات المادية والسحرية والمعمارية والفنية والشعائرية والجسمانية، والتهديدات والابتهالات للآلهة، والقليل من السلوك المهذب والحكم الإلهى المقبول (نوع من الأخلاقيات الأصيلة)، ونسق سحرى شديد الاتساع خاص ببقاء الجسد والأرواح العديدة في الحياة الآخرة.

كانت مقاربة المصريين لمشكلة الموت والحياة الآخرة الحل الأكثر تفاؤلا الذي أنجز حتى زمانهم. فقد كان انتهاء الحياة، أى الموت، أمراً غير مقبول فحسب. وعكس ذلك طابعهم المتفائل، وحبهم للجسد والمباهج التي يُحدثُها، بما يخالف الحل الهندوسي لمشكلة الموت الذي يعكس طابعًا متشائمًا ورفض الجسد والقضاء عليه. لقد كان الموت غير محتمل بالنسبة للمصريين، بينما كان مرغوبًا فيه بالنسبة للهندوس. وربما كانت الشورة الأوزيرية تمثل أولاً وقبل كل شيء ذروة التفاؤل والأمل التي تم بلوغها في العالم القديم قبل نشوء مفاهيم البعث والحياة الآخرة الخاصة بالزرادشتية والعبرانية والمسيحية (اعتباراً من القرن السادس ق . م).

كان الموت يطرح المشاكل الصعبة للإنسان بحيث استغرق ما يزيد على الستين ألف عام أو يزيد، وهي الفترة التي تفصل بين إنسان نياندرتال والمصريين، كي يصل إلى أفكار جديدة بشكل جوهري ويتخذ مسارًا جديدًا من التفكير القائم على الرغبة والوهم الذي يؤدي في النهاية إلى اختراعي الجنة والنار القائمين على الأخلاق والحكم الإلهى النهائي والمصير النهائي للبشرية كافة.

ربما ابتكرت مصر وحققت إنجازات كبيرة بشكل مستقل وصحيح إلى حد كبير فى البحث عن حل لمشكلة الموت اعتباراً من عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٣٦٨٦ ق. م)، وربما كان لها تأثير كبير على الشعوب الأخرى في هذا الشأن. فما حدث في مصر بصورة أو بأخرى كان تحقيقاً لا يصدقه عقل لجهود الإنسان الخيالية كافة وتفكيره المجرد المتعلق بالموت. لقد رسم المصريون واخترعوا نمطاً جديداً من الحياة الآخرة يهدف إلى هزيمة الموت هزيمة دائمة.

اكتنف أصول أفكار الحياة الآخرة والجنة والنار غموض شديد. فمنذ حوالي ستين

ألف سنة مضت، تخيل إنسان نياندرتال ظواهر لم تكن موجودة بالضرورة أو لم تكن موجودة بالتأكيد. واستنادًا إلى تجربته الخاصة بحياة الأحلام، فمن المحتمل أنه تخيل وجود حياة آخرة، واخترع دفئًا شعائريًا لدخول الحياة الآخرة، ومن المكن أنه كان يؤمن بوجود الروح. وحتى إذا لم تكن لدينا فكرة محددة عما كانت تعنيه الحياة الآخرة لإنسان نياندرتال، فإن زخرفة بعض الجثث ووضع الطعام والسلع والأسلحة والزينة في قبره يشير إشارة واضحة أنه كان يؤمن بأن الحياة لا تنتهى بالموت، وأن أحد جوانب الحياة، أى الروح، يستمر في البقاء. ومن المحتمل على أقل تقدير أن بذور الجنة ومفاهيم الخلود، أو السلوى، أو المكافأة الفردوسية عن الحياة الأولى كانت موجودة في مثل تلك الرؤية. ومع ذلك يبدو أن إنسان نياندرتال وسائر الشعوب كافة حتى زمن المصريين كانت تبحث عن حلول للموت لم تكن هي تلك الحلول الواضحة الجلية.

من الصعب إثبات أى نوع من أغاط الدفن قبل العصر الحجرى الحديث (٠٠٠ ق. م). وقد اكتشف عدد قليل نسبيًا من مقابر العصر الحجرى القديم الواضح كونها مدافن متعمدة (ربحا ما يقل عن ١٠٠ مدفن موثوق به) فى أنحاء العالم، ولا تكفى كذلك المكتشفات من مجموعات الجماجم والعظام الواضح أنها مقصودة، على وفرتها، لاستخلاص نتائج حاسمة. ومن الممكن فقط استنتاج أن الجماجم والعظام والمدافن المتعمدة كانت موجودة ولا شك، وأن المدافن التى بها أجساد مزخرفة وزينة وأشياء لا مبرر لها يُحتمل أن لها صلة بالمعتقدات الدينية والأمل فى الحياة الآخرة، وتظل المعايير التى نحدد بها من الذى دُفن دفنًا شعائريًا ضربًا من التخمين.

إذا كان لابد لنا من التخمين، فليس من المنطق اعتبار أن الدفن الشعائرى ـ الدينى ـ في بعض الفترات السابقة للعصور الحجرية الحديثة وما بعدها والحياة الآخرة ربحا كان مقصوراً على الزعماء السياسيين الدينيين ذوى النفوذ والمشعوذين والأبطال المؤلهين، والرجال دون النساء. ولا يستبعد هذا احتمال وجود مجتمعات وفترات في العصور الحجرية القديمة، وخاصة في العصر الحجرى الأعلى (٢٥٠٠٠ ق.م)، كانت أعداد كبيرة من الناس فيها تشترك في الدفن والأمل في الحياة الآخرة.

على أية حال، يبدو أن الدفن الشعائرى كان مقصوراً على عدد قليل في عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٢٦٨٦ ق.م) وربما كان كذلك في سومر. ولابد أن

نستنتج أنه إذا كان المصريون مدوا مزايا الحياة الآخرة من ملوكهم إلى غيرهم، فإن ذلك يعنى أن تلك المزايا لم تكن موجودة على نحو عام لأزمان خلت. ولذلك تتضح ضخامة الاختراع المصرى لحياة آخرة متاحة للكل. وربما لأول مرة في التاريخ كان الخلاص بالحياة الآخرة متاحًا للكل.

يتضح وجود الأماكن الأخرى ـ الجنة الأصلية ، أو مُقام الآلهة في السماء ، أو مُقام الآلهة الشيطانية في العالم السفلي ـ في الأفكار (التي كانت مستحيلة حتى ذلك الوقت) الخاصة بالبشر المؤلهين وهؤلاء الذين جرى تحويلهم إلى شياطين في الديانات كافة ما عدا البوذية الأصلية . وقد وضعت المفاهيم المصرية المبكرة بعض الآلهة والشياطين المفترض خلودها في السماء وفي العالم السفلي ، وكانت الحياة الآخرة ، دوات ، على أقل تقدير امتدادًا جزئيًا لتلك المفاهيم . ومع ذلك لا يبدو أنه كان لديهم مفهوم ذهاب الميت إلى المكان الذي هو الجنة أو العودة منه . فالنسق المصرى الخاص بوحم عنخ ، أي التكرار الحياة » بسعادة ، تلميح إلى الجنة ولكنه ليس الجنة .

كانت فكرة الجنة عند السومريين هي الحالة الأصلية قبل الطوفان الكبير، العصر الذهبي السابق، والمكان «النقى والمشرق»، ديلمون. وكانت تلك الأرض، أو المدينة، السومرية الشبيهة بالجنة مثل كريتا يوجا الهندوسية أو جنة عدن العبرانية؛ فهي لا علاقة لها بالمكافأة الأخلاقية. وأشارت الميثولوچيا السومرية كذلك إشارة مبهمة إلى احتمال وجود جنة الخُلد التي له مكان محدد ويمكن الوصول إليها جغرافيًا عن طريق السحر، ولكنها مكان يعيش فيه شخص واحد ـ زيوسوندرا (أوتناپيشتيم) ـ ولم تكن مكافأة أخلاقية للحاة الآخرة.

فى الاعتقاد بحيوية المادة، بما فى ذلك حيوية المادة الأصلية الإفريقية التى ربما كان لها تأثير على مصر، لم يكن للأسلاف ـ المبجلين بالضرورة ـ وجود خالد متألق فى مكان محدد فى السماء أو تحت الأرض، غير أنه ظل لهم وجود غير مرئى وظلوا يقومون بأدوار رئيسية فى الحياة الدنيا. وفى مصر، كما هو الحال فى حيوية المادة السابقة واللاحقة، كان بإمكان الموتى أن يلازموا الأحياء ويحيلون حياتهم بؤسًا، أو كان يمكن للأحياء التودد إليهم للحصول على الخدمات أو النبوءات.

كان الموت في سومر النهاية القاسية للحياة. ولم تكن هناك فكرة عن أي شيء مثل الروح الخالدة، وكان إتمو الشخص الذي لا دم فيه ولا نفس، أي شبحه، يظل بصورة أو بأخرى يحيا حياة البلادة والخمول بعد موته. وكان إتمو الطيفي يحيا في العالم السفلي كور المظلم، اللامبالي، المشئوم، الخالي من أي معنى، المقطوع عن الآلهة والبشر، وهو الذي ربما سبق اختراعه عام ٠٠٠ ق. م بكثير. وكما هو الحال بالنسبة للعالم السفلي العبراني شيول (الهاوية)، لا يمكن للسحر أو الخداع أو الأخلاق أن تغير هذا الوضع. وكانت رؤية سومر للحياة الآخرة نوعًا من الخاتمة المشئومة للحياة، وهي شيء يحدث فحسب ويؤدي إلى ظرف موحش يتسم بالغموض.

ومع ذلك أكدت الديانة والميثولوچيا السومرية أن الإلهة عينانا عادت من عالم الأموات وأن دموزى يُبعث من موته كل عام. وكما رأينا في الفصل السادس، قد يشير هذا المفهوم وغيره إلى أنه ربما كان هناك تأثير أوَّلى من سومر أو من الغرب آسيويين المتأثرين بالسومريين على مفاهيم مصر الخاصة بالحياة الآخرة. ومن المهم كذلك أنه في المقابر الملكية بأور اعتباراً من ح. ٢٧٠٠ ق. م كان الملوك السومريون يُدفنون مع ثروة غير معقولة والمثات من الخدم والجنود المضحى بهم، مما يشير إلى أنه لابد أن أملاً ما في الحياة الآخرة الإيجابية كان موجوداً على الأقل بين النخبة. ورأينا كذلك كيف أن أعظم بطل أسطورى سومرى، وهو جلجامش، لم يتمكن من نيل الخلود رغم جهوده أعظم بطل أسطورى سومرى، وهو جلجامش، لم يتمكن من نيل الخلود رغم جهوده الضخمة واستعماله قدراً عظيماً من السحر. وكان الفرق الثورى بين سومر ومصر هو أن السومريين كانوا يحلمون بالخلود بينما كان المصريون يؤسسونه.

من المؤكد أن النسق المصرى للخلود من خلال «تكرار الحياة» أهم تطور في اتجاه الحياة الآخرة منذ اختراعها. ومنذ ستين ألف سنة ، وكما هو الحال في زمن المصريين ، كان الأمل والتفكير القائم على الرغبة والافتراض الذي أدى إلى اختراع الحياة الآخرة هو أن الموتى ليسوا أمواتًا ، وأن شيئًا ما مستمر في الحياة . وكان المصريون يرون أن نقطة البداية هي أن الجسد معبد ، في الحياة الدنيا وفي الآخرة . وبناءً على ذلك قضى المصريون بطريقة متفائلة بأن الجسد يعيد الحياة ، ويظل يعيش حياة أبدية في الحياة الآخرة حيث ينضم إليه العديد من الأرواح المرافقة .

كانت هذه العملية المصرية بكاملها ، بما تشمله من معتقدات وتكنيكات جديدة كل

الجدة للفوز بالحياة الآخرة بينما المرء لا يزال في الحياة الدنيا وبُعيد الموت وتكنيكات الجنازة والدفن التي تهدف إلى بقاء الشخص حيّا في الحياة الآخرة ، بمثابة ثورة ، وهي الثورة الأوزيرية . وربما كانت العناصر الأولية لهذه الثورة موجودة قبل عام ١٠٠٠ ق . م ، ومن المؤكد أنها كانت موجودة بعد ذلك مباشرة على وجه التقريب ، حين كان الفرعون يذهب ، بعد الموت ، إلى «الشرق» وإلى «أرض النور» في السماء . واعتبارًا من الأسرة الخامسة (ح . ٢٤٩٤ - ٢٣٤٥ ق . م ) ، حين كان نجم الإله أوزيريس بازغًا ، أصبحت مفاهيم الموت والبعث الأوزيرية عماد الديانة المصرية . ومن المؤكد كذلك أن الميثولوچيا الأوزيرية واللاهوت الأوزيري كانا يشيران إلى أي حد كان المصريون ـ ربما أكثر من أي شعب قديم آخر ـ يبحثون بحثًا شاعريًا ومُلحًا عن الطمأنينة والإجابات الدينة المتعلقة بالموت .

الذمجت الخيارات قديمها وجديدها. وشيئًا فشيئًا جرى تنقيح الأفكار القديمة الخاصة باستمرار الحياة بعد الموت في الحياة الآخرة، والوجود الخالد للروح أو الأرواح والصراع بين الأضداد، وخاصة النور والظلام، وتوسيعها ونقلها. واختُرعت فكرة حماية الجسد في مقابر ضخمة (ح. ٣١٠٠ق. م.) وتلقت فكرة حفظ الجسد أي منعه من التحلل تعزيزًا كبيرًا (ح. ٢٧٠٠ق. م) مع اختراع التحنيط المعقد. واعتبارًا من منتصف عصر الأسرة الخامسة (ح. ٢٩٤٥ ق. م)، ومع اختراع أسطورة أوزيريس باعتباره أول إله يموت، ويصبح أول مومياء، ويبعث من الموت، ويذهب إلى الحياة الآخرة، أصبح أوزيريس نموذجًا للإله المُخَلِّص بالنسبة للفراعنة، حيث يجسد الأمل في الحياة بلا موت.

بحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق. م)، كان النسق الدينى والمجتمعى المصرى قد تعدى بكثير النسق السومرى الأقدم منه، أو أى نسق فى أى مكان آخر من العالم. وكان ذلك هو الحال بشكل خاص فى مد الحق فى الروح والحياة الآخرة من الفراعنة إلى الناس كافة، بحثًا عن حل لمشكلة الموت بالنسبة للجميع. وها قد أصبح الحصول على الأرواح ودخول العالم الآخر، دوات، والخلود حقًا مكتسبًا ليس فقط للفرعون، بل للناس أجمعين. لقد بات بالإمكان أن تفعل محاكاة المُخلِّص أوزيريس للبشر ما حققه هو لنفسه وللفرعون، وكان هذا الإنجاز، رغم ما قد يكون

عليه من وهم، إنجازًا مذهلاً بشكل خاص بالنسبة لمصر في عصر الدولة القديمة التي كان عليها أن تتغلب على نسقها المجتمعي غير العادل إلى حد كبير، كي يمكن تحقيق أي تقدم عام ممكن، وإن كان ذلك زمنًا يتسم باليقين الديني والسياسي والتكنولوچي، الذي يكاد يكون ساذجًا بطريقة مثيرة، وبالتماسك الاجتماعي.

في نهاية عصر الدولة القديمة، وأثناء عصر الأسرة السادسة (ح. ٢١٨١-٢١٨١ ق. م)، اخترع المصريون كذلك نسقًا للحكم الإلهى يربط بين الأخلاق والحياة الآخرة؛ مع أنه لابد من اعتباره خطأ حيث يبدو باستمرار أنه يعمل بطريقة سحرية وتقوم على الاحتيال. بحلول بداية عصر الدولة القديمة تقريبًا (ح. ٢٠٥٥ ق. م)، كان نسق وحم عنخ، «تكرار الحياة»، يرتبط ارتباطًا متينًا بفكر أوزيريس الإله المُخلِّس الفرد، وكان جاهزًا للعمل على أتم وجه. وشمل ذلك على نحو خاص بناء المقابر الضخمة المتينة، وحفظ الجسد بالتحنيط، والطقوس السحرية المعقدة، وأشكال الحكم الإلهى النظرية ـ الثواب المشابه للجنة الأصلية والعقاب المشابه للنار الأصلية ـ قبل دخول الحياة الآخرة والبعث، وبقاء الجسد حيّا، وانضمام العديد من الأرواح المرافقة له في الحياة الآخرة.

كما سنرى في هذا الفصل، شملت الثورة الأوزيرية كذلك المحاولة الفاشلة لمد الأفكار القديمة الخاصة بالتوافق الكوني والجماعي الأزلى للإلهة النظام والحق والعدل، ماعت، وربط هذه الأفكار بالسلوك الأخلاقي. كان الفراعنة اعتباراً من عام معت، وعلى أقل تقدير «يحيون بواسطة ماعت»، «عنخ ام ماعت»، وهو ما يعني أنهم كانوا ينفذون الشعائر الصحيحة، ويطبقون القوانين الصحيحة ضماناً لماعت، التوافق الطبيعي، بالنسبة لمصر وشعبها. وكانت الثورة الأوزيرية تعني تحقيق العدل بالطريقة القديمة وكذلك بالأفكار الجديدة الخاصة بآداب السلوك الفردي والأخلاق الأصلية والحكم الأخلاقي الرمزي الغامض على الموت. وعلى مر القرون، كان النسق الأوزيري يعني ضمناً أن هذا كله لم يكن من أجل الفرعون فحسب، بل الناس كافة.

كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ألف سنة من السعى، منذ حوالى بداية عصر الأسرات الباكر (ح. ٣٠٥٥ ق. م) حتى نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢٠٥٥

ق. م) اكى يُخترع نسق وحم عنخ، «تكرار الحياة»، وخاصة الصلة الأخلاقية الرمزية غير واضحة المعالم بين ماعت في الحياة الدنيا والآخرة. وربما كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ١٥٠٠ عام لوضع النسق بكامله، إذا أدخلنا المقابر الضخمة المعقدة المنحوتة في الصخر و «كتاب الموتى» الأكثر تعقيدًا وسحرًا الذي يعود إلى عصرا لدولة الحديثة في العملية.

كان المصريون يتلمسون طريقهم بنشاط بحثًا عن حل مُرضى لمشكلة الموت خلال تلك الفترة كلها. وأقل ما يمكن أن يُقال هو أنهم توصلوا إلى حلول أكثر عددًا وأشد تعقيدًا مما توصل إليه أى من معاصريهم. ورغم التشوش والتناقضات، لم يسبق أن كان هناك وصف أوضح مما قدموه هم للحياة الآخرة. وقد قفزوا قفزة نوعية نحو فكرة الجنة، وإن جرى ذلك بطريقة أكثر تشويشًا ومتناقضة في كثير من الأحيان. كما خطوا الخطوة الأولى في الطريق إلى واحد من أقل الأوهام نضجًا، وهو أن الحياة الطيبة موجودة في المستقبل الخفي بعد الموت وأن الآلهة توفر تلك الحياة.

من المؤكد أن المصريين كانوا أول شعب يبذل تلك الجهود العظيمة لاختراع نسق للبعث والحياة الآخرة، ولم يكن هناك شعب يماثلهم حتى ذلك الوقت. وبالطبع لا تزال الطريقة المحتملة لإيمانهم بهذا النسق تتحدى الخيال. فما هى الطريقة المحتملة لإيمانهم بأنه ما إن يدخل الجسد الميت المحنط الحياة الآخرة حتى يبعث مثل أوزيريس، وأنه لن ينضم إلى العديد من الأرواح بالجسد فحسب، بل إن الأحشاء التي استُخرجت ووضعت في الأواني الكانوبية وحُنطت سوف تعود كذلك إلى داخل الجسد ناهيك عن المخ الذي جرى التخلص منه وأن كل شيء سوف يُعاد تشكيله ويستأنف العمل كما في الحياة؟

ربما يكمن التفسير في حقيقة أنه حتى وقتنا الحالى يؤمن الملايين بالحكايات الخرافية الفارسية والمسيحية والإسلامية الخاصة بالبعث النهائي للأجساد كافة (\*). ولكن المفارقة هي أن المصريين الذين كانوا في المقام الأول ماديين وبراجماتيين كانوا دون قصد منهم

<sup>(\*)</sup> يؤمن المسيحيون والمسلمون بالبعث وبيوم القيامة، ويعد الإيمان بهما من شروط اكتمال إيمان المسلم الذي لابد أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنشور، أى البعث، والقدر خيره وشره. أما الكلام الذي ورد في عبارة المؤلف فهذا رأيه ـ المترجم.

أصل الحكايات الخرافية الأكثر في عدم قبولها للتصديق. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لوجدنا أن نسقهم الخاص بالبعث والحياة الآخرة كان شعرًا شديدًا في طفوليته من نوع يستر پان أو پينوكيو، ذلك النوع من الشعر الذي لا يصدقه أحد ومع ذلك يحظى بجاذبية لا تقاوم.

يبدو السبيل الذى فُتح فى مصر القديمة لمعظم البشرية فى الوقت الراهن على أنه سوء فهم أو كذب. وكان السومريون والعبرانيون أكثر وضوحًا وواقعية من المصريين فى الطريقة التى عرَّفوا بها الجسد وعدم وجود حياة آخرة حقيقية. وربما اعتبارًا من القرن الرابع عشر ق. م تخيل الهندوس نسقًا أكثر تعقيدًا بطريقة لا يصدقها أحد خلط التشاؤم والدمار الحاليين بالقيمة الأخلاقية طويلة المدى والاندثار المرغوب. ولكن حتى القرن السادس ق. م وظهور المفاهيم الفارسية الزرادشتية القائلة بأن الشر فى الحياة الدنيا سوف يعاقب عقابًا حقيقيًا وحاسمًا، وأن الخير سوف يثاب ثوابًا حقيقيًا وحاسمًا فى الحياة الآخرة ، كانت الرؤية المصرية هى التى تمثل النمو التلقائي السريع للمطامح البشرية . وكانت الحياة الآخرة المشوشة والخرافية ، وحم عنخ أو تكرار الحياة ، بداية الإجابة ـ ذات الخيالات «المعقولة» ـ عن كثير من أسئلة العصور القديمة ، وهى مفهوم جديد جوهرى بسيط .

لا شك فى أن المصريين بالغوا فى رد فعلهم تجاه واقع الموت، ولكن لا شك كذلك فى أنهم فهموا أكثر من أى شعب آخر أن الموت فضيحة كبيرة. ورغم النزعة الطفولية للاتجاهات الجديدة نحو مفهوم الحياة الآخرة، كانت تلك الاتجاهات تمثل نقاط تحول غير عادية وجوهرية فى تاريخ البشرية. ورغم ما كانت عليه أفكار المصريين عن الموت من تشويش وتعقيد وغموض، فقد كانت تمثل أملاً جديداً وإمكانيات جديدة. فقد بحح المصريون فى التهوين من رهبة الموت.

## اختراع المقابر الضخمة الحامية وأوت، حفظ الجسد

أدى ظهور الزراعة في بلاد ما بين النهرين ومصر وأماكن أخرى شيئًا فشيئًا إلى حدوث تغييرات في عادات الدفن. فلم يعد الموتى يُدفنون على مقربة، بل بعيدًا عن الأحياء في أماكن منفصلة. وفي حالة مصر كان مكان تلك المدافن هو الصحراء على

حافة الأراضى الزراعى بامتداد النيل. وكانت توقع فى المقابر كميات كبيرة من المؤن والملابس والأدوات والأسلحة. وأفسحت المقابر الضحلة المكان لأبنية حمائية معقدة من الطوب اللبن، في سومر أولاً ثم في مصر.

أثناء عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-٢٨٩٠ ق. م)، وقبل أن نجد أى ذكر لأوزيريس، حدث تطوران كبيران يتعلقان بحل مشكلة الموت. وسوف يصبح هذان التطوران جانبين أساسيين من جوانب النسق الأوزيرى، وهما اختراع المقابر المصاطب الضخمة واختراع أوت، أى التحنيط وحفظ الجسد. ويرجع هذا التطور إلى عوامل كثيرة ويعد الأثر الأوزيرى جزءًا ثابتًا من هذه التوليفة.

حوالى عام • • ٣١ ق. م أقيم بناء مستطيل ضخم من الطوب اللبن فوق المقابر الآبار المبطنة بالطوب اللبن (كانت قد بلغت قدراً كبيراً من الضخامة ، وخاصة في أبيدوس وسقارة) وكذلك المقابر الضحلة في الصحراء . (يسمى هذا البناء حاليًا «مصطبة» بالعربية) . وكان ذلك أيضًا على وجه التقريب الوقت الذي استُخدمت فيه كنس ، أي التوابيت ، في كل من مصر وسومر . وفي مصر يبدو أن اختراع التابوت كانت كه علاقة بتوفير بيت للكا ، القرين ، والمساعدة في توفير انتقال آمن للجسد إلى الحياة الآخرة .

كانت المصاطب الضخمة تُبنى لمزيد من الحماية من اللصوص والحيوانات الضارية و «تجهيز» الفراعنة والأعيان الموتى وأرواح الكا والبا المرافقة، أى تزويدهم ببيت أبدى متين مؤثث تأثيثًا جيدًا. وبحلول عصر الأسرة الرابعة (ح. ٣٦٦٣-٢٦٤ ق.م)، كانت المصطبة، بالإضافة إلى غرف الدفن بالبناء الفوقى على الطرف الأقصى من البناء، أو على عمق تحته، تحتوى على تمثال كا المتوفى (في غرفة تسمى الآن السرداب)، واللوحات والنصوص التي تمتدح منجزات المتوفى العظيمة، ونقوش ورسومات تصور الحياة اليومية. وكان أحد أهم عناصر المصطبة هو مائدة القرابين، حيث كانت توضع حتب، القرابين، التي تبقى الميت حيّا.

ومع ظهور المصاطب والتوابيت، من الواضح أن قدراً كبيراً من الرعاية والجهدكان يوجّ لما يتعلق بأهمية الجسد الميت وكرامته وما يحدث له. فلم تكن المصاطب مجرد أماكن تنظم فيها الشعائر الجنائزية، بل أصبحت في النهاية مقاصير تقام فيها شعائر إحياء الذكرى، وظلت حتب، القرابين، تقدّم.

بعد حوالى ٠٠٠ سنة، أى ح . ٢٦٦٠ ق . م . , وأثناء السعى للحصول على ضخامة تتعدى ما تحقق عن طريق وضع مصطبة فوق أخرى ، اخترع المهندس المعمارى الملكى ايمحتب بناء أشد قوة وأكثر خلودًا، وهو المقبرة الهرم، أو ما يسمى بهرم زوسر المدرج (ح . ٢٦٢٧ - ٢٦٤٧ ق . م) . وحدث اختراع البناء الضخم المبنى بالحجر المنحوت، وهو المادة الأكثر خلودًا المتاحة للإنسان، في تلك الفترة، وربما على يد ايمحتب كذلك .

ويبدو أن ميلاد الهرم، الذى ينحدر من المقابر المعقدة والمصاطب من الطوب اللبن وربحا من أبنية المعابد المنصات السومرية، سار جنبًا إلى جنب مع اختراع المحاولات المعقدة لتحنيط الفراعنة الأوائل. وكان وضع الفرعون المحنط في مقبرة الهرم ذروة البحث عن حل لمشكلة الموت.

ومع ذلك فما من سبيل لمعرفة ما إذا كان اختراع التحنيط قد ارتبط بصورة أو بأخرى بأو زيريس أم أنه أقحم على اللاهوت الأو زيرى فيما بعد. وكان التحنيط كنسق ييسر البعث تطبيقاً منطقيًا للاهوت الأو زيرى، ولكن ليس هناك بطبيعة الحال طريقة لإثبات ما إذا كان قد اخترع في وقت واحد مع أسطورة البعث الأو زيرية كما تزعم نصوص مصرية كثيرة، أو ما إذا كان قد ظهر مستقلاً كجزء من لاهوت الحياة الآخرة بصورة عامة. وكان إله الموتى وحامى المقابر أنوبيس، وهو أحد أقدم الآلهة المصرية، المخترع الأسطورى للتحنيط الذي يُفترض أنه طبقه أول ما طبقه على أو زيريس. وكان أنوبيس يصور على هيئة كلب أو ابن آوى، أو إنسان برأس كلب، ومن المحتمل أنه في دور الكلب هذا كان المقصود به أن يمنع الكلاب وبنات آوى من افتراس الأجسام المدفونة.

على أية حال، بررت المفاهيمُ الأوزيريةُ في النهاية المقابرَ الضخمةَ وأصبحت جزءًا ثابتًا من الثورة الأوزيرية.

كان المصريون يرون أن حفظ الجسد، أى منعه من التحلل، الخطوة الأولى المطلقة في عملية البقاء بعد الموت، للفوز بالحياة الآخرة التي يمكن فيها البقاء للأرواح لأن الجسد قد حُفظ. ومنذ زمن بعيد في الحضارة المصرية، كان هناك وجود للعنصر الأساسي لحفظ الجسد بعد الموت.

ولابد أن ما يسمى التحنيط الطبيعى أو العفوى، وهو التجفيف الطبيعى فى الرمل، كان قائمًا منذ آلاف السنين فى مناخ مصر الصحراوى الجاف الحار، حين كانت الأجساد تلف بالحصير وتوضع فى قبور ضحلة فى الصحراء، بدلاً من الحصول على دفن شعائرى رسمى. وأشهر مومياء طبيعية هى تلك الخاصة به «زنجبيل» أحمر الشعر، وهى جثة تعود إلى ح. ٣٤٠٠ ق. م عُثر عليها فى الصحراء بالقرب من الجبلين (وتسمى أفروديتوپوليس باليونانية وپر حتحور بالمصرية)، إلى الشمال من إسنا، وهو الآن بالمتحف البريطاني.

توقع بعض علماء المصريات أن يكون اختراع التحنيط قد جاء مباشرة من ملاحظة الأجساد المدفونة في الصحراء التي جفت وظلت في حالة جيدة من الحفظ. ومن المؤكد أنه لابد أن التحنيط الطبيعي أثر على المصريين، ولكن لابد أن المساعي الأولى المتعمدة والمعقدة للتحنيط اعتباراً من ٢٧٠٠ ق. م، وحتى قبل ذلك، لحفظ الأجساد الميتة حفظًا اصطناعيّا تطلبت نوعًا ما من الدافع المفاهيمي اللاهوتي.

لهذا السبب فإن تلك المساعى قد تدين على الأقل بشىء للمفاهيم الأوزيرية الخاصة بحفظ الجسد، ليس لمجرد حفظه، بل لأغراض محددة، هى البعث فى العالم الآخر حيث يستأنف المتوفى حياته، بما فى ذلك التنفس والأكل. وكان ذلك يعنى ـ ضمنًا على نحو خاص \_ أن كل أعضاء المتوفى وقدرته على استخدام أطرافه سوف تُستعاد. بل إنه لابد من حفظ الجسد بطريقة يمكن بها التعرف عليه، لكى تتمكن كا المتوفى، أو قرينه أو روحه، من التعرف عليه وتتمكن الروح الجوالة، البا، من الاتصال بالمتوفى وكاه. وتجعل هذه الرؤية ملاحظة المدافن الصحراوية غير كافية فى حد ذاتها وتدعم توليفة ما جرى تعلمه من المدافن الصحراوية وتطبيق المفاهيم الأوزيرية أو مفاهيم الحياة الاخرة.

يبدو محتملاً أن محاولات حفظ الجسد وحمايته بطريقة اصطناعية ، باستخدام تكنيكات أصبحت فيما بعد أجزاء من عملية التحنيط ، كانت تمارس في عصور بالغة القدم . وتذكر باربرا آدمز (من متحف پترى بلندن) ورينيه فريدمان (من جامعة كاليفورنيا) أنه فيما بين ١٩٩٦ و ١٩٩٩ م عثرتا على ما يزيد على ١٥٠ جثة في نخن

(هيراكونپوليس) بجبانة ما قبل الأسرات HK43، وكان بعضها ملفوفًا جزئيًا في طبقات عديدة من الكتان والحصير. وقد حددتا تاريخ الفخار الذي عُثر عليه بالقرب من تلك الجثث بأنه ٣٦٠٠ ق. م على أقل تقدير (١١).

تشير الدلائل إلى التحنيط البدائى (وغير الكفء) باستخدام اللفائف المنقوعة فى الراتنج كان يُمارَس منذ عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٨٠-٣٦٨٦ ق. م). وكان ذلك لا يزال النسق الرئيسى المستخدم أثناء عهد إيمحتب فى عصر الأسرة الثالثة (ح. ٢٦٨٦-٢٦١٣ ق. م) وبعده. وقد عُثر على قدم عولجت بهذه الطريقة ـ ربما كانت قدم الفرعون زوسر ـ فى الهرم المدرج.

أول رسم لمومياء موجود على لوحة خشبية عثر عليها عام ١٩٣٦م و.ب. إيمرى (ح. ١٩٧١-١٩٧١م) في مصطبة سقارة (٣٠٣٣) الخاصة بحماكا وزير الفرعون دن (ح. ٢٩٧٥ ق.م). ولا يبدو أن نزع الأحشاء، وهو أحد الجوانب الأساسية في التَحنيط، كان قد اختُرع قبل عهد الفرعون سنفرو (ح. ٢٦١٣-٢٥٨٨ ق.م). ويدور الجدل حول ما يُعتبر في بعض الأحيان أقدم مومياء كاملة عُثر عليها حتى الآن، وهي مومياء مرنوع الأول (ح. ٢٢٧٨-٢٢٨٧ ق.م) التي اكتشفها في هرمه بسقارة «مرنوع يتألق بالمجد والجمال» جاستون ماسبيرو (١٨٤١-١٩١٩) في عام ١٨٨١م . ويعتقد مُشرَّح بلومياوات المصرية البارز والمثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١ -١٩٣٧م) وآخرون أن هذه المومياء قد تعود إلى عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٣٩٥) ق.م).

ربما كان ايمحتب هو العبقرى الذى حسَّن وشكَّل بعضًا من مجموعة المفاهيم المتصلة ببعضها الخاصة بحفظ الجسد والتحنيط، والمقابر الشمسية الحجرية الضخمة (الهرم المدرج) وربط تلك المفاهيم بمفاهيم الحياة الآخرة الأوزيرية ونسق الأرواح. غير أن الاحتمال الأرجح هو أن كهنة كثيرين على مر بضع مئات من السنين على أقل تقدير جمَّعوا تكنيكات التحنيط ومفاهيم الحياة الآخرة الأساسية الخاصة بها.

من الواضح كذلك أن أشكال التحنيط المتعمد جرت حتى قبل ذلك، في حضارات

www.hierakonpolis.org/main.html. ني (١)

بعيدة، بين الهنود الأمريكيين فيما يُعرف الآن ببيرو والإكوادور وشيلى، اعتبارًا من ح. ٠٠٠ ق. م على الأقل. وكان ذلك أقل تعقيدًا من التحنيط المصرى بكثير. ويبدو أن حفظ الهيكل العظمى مع الجلد كان هدف الهنود الأمريكيين، وليس الحفظ المصرى شبه التام للجسم وأعضائه والبعث المتكامل للجسد ووظائفه والروح والشخصية. ويبدو من المؤكد كذلك أن الهنود الأمريكيين لم يخترعوا لاهوت الروح والحياة الآخرة على أى نحو قريب من تعقد النسق المصرى.

بعد أن أصبحت تكنيكات أوت، التحنيط، مكتملة اكتمالاً نسبياً أثناء عصر الدولة الوسطى (اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق.م)، بات التحنيط المصرى تكنيكاً معقداً يحتاج إلى وما وأحيانا أكثر من ذلك كي يتم. وأصبحت فترة السبعين يوماً مفضلة لأنها مقابلة لدورة نجم الشَّعْرَى اليمانية المرتبط بإيزيس. ويخبرنا هيرودوت أنه كانت هناك ثلاث فئات من التحنيط، هي «الطريقة الأكمل» التي تؤدى إلى جانب رائع أشبه بأوزيريس، و«الطريقة الوسطى» التي كانت «أقل اكتمالاً من الأولى وأرخص منها»، والطريقة الثالثة «التي كانت الأقل تكلفة» وهي خاصة بـ «الموتى الأكثر فقراً» (٢)

كان المصريون يسمون المومياء "ساح"، وهي كلمة ترتبط بالحماية، ولكنها ربحا كذلك بـ "ساحو"، ومعناها جسم الحياة الآخرة الروحاني المنير السامي ونجم الجبار الخاص بأوزيريس. وشاع مصطلح مومياء mummy بعد الفتح العربي لمصر في عام 127 ميلادية وهو مشتق من مصطلح فارسي وأصل عربي ـ المومياء ـ ومعناه البيتومين، حيث إن التحنيط كان يضفي على الجسد أثرًا مسودًا. وكان "المومياء" هو المصطلح الذي استُخدم اعتبارًا من القرن الثاني عشر لوصف المادة التي يتم الحصول عليها عن طريق طحن المومياوات لتصبح مسحوقًا طبيًّا. فقد طُحن عشرات الآلاف من المومياوات لتصبح مسحوقًا وصُدِّرت إلى أنحاء العالم من أجل خواصها الطبية المفترضة.

بعد أن تغسل الجشة بالنتريت، بلورات ملح النطرون، في وابت، وهو «مكان التطهير»، كانت عملية أوت، التحنيط، الفعلية تنفَّذ في پر نفر، وبيت الجمال»،

Herodotus, Books I-II, 2.86.2, 2.87.1 and 2.88.1. (Y)

بواسطة فريق من الكهنة المتخصصين يرأسه الحرى سشتا، «المشرف على الأسرار»، الذي يقوم بدور أنوبيس، إيمى أوت، «المشرف على التحنيط»، يساعده الحتمو، «حامل أختام الإله». وكان أكثر الأعمال إثارة يقوم بها الوتيو، «المضمدون». وكان هؤلاء يزيلون المنح عن طريق سحبه عبر فتحتى الأنف ثم يتخلصون منه. وكانت الأحشاء جميعًا، ماعدا القلب، إيب، تُستخرج من خلال شق في الجانب الأيسر الأسفل من البطن. وبعد أن تتم تلك العمليات، كان الحرى حب، الكهنة المرتلون، يتلون التعاويذ. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق. م) كانت الأعضاء التناسلية كذلك تُزال إحياءً لذكرى إخصاء السمكة أوزيريس.

بعد ذلك كانت الأعضاء الداخلية تجفف، لمدة ٤٠ يومًا في بعض الأحيان، باستخدام النطرون. وكانت المعدة والكبد والرئتان والأمعاء توضع فيما تسمى الأوانى الكانوبية التي يحميها بطريقة سحرية حعيى وإمستى ودواموتيف وقبحو، وهم ميسوحور، أبناء حور ور، «حورس الكبير»، وإيزيس. وبعد ذلك يحشون الجثة بالكتان ونشارة الخشب والنباتات ويدهن الجلد بالعسل والحليب والدهانات العطرية، ثم يُغلق الشق وتوضع فوقه و چات، عين حورس، لحمايته من الأرواح الشريرة ولضمان أن المتوفى سوف يستعيد كل وظائف جسده بالكامل.

تُنفَّذ بعد ذلك عملية لف الجثة المعقدة. وكان يُستخدم في ذلك ما يصل إلى ٠٠٠ ياردة مربعة من الكتان الفاخر. وكان ما يسمى «كتان الأمس»، أو الكتان المستعمل، هو ما يُستخدم في حالة الموتى الفقراء. وكانت العشرات من التماثم توضع في أماكن خاصة بين طبقات اللفائف وخاصة جعران القلب المصنوع من حجر أخصر. وكانت توضع داخل اللفائف كذلك عُقد إيزيس، تيت، وأعمدة استقرار أوزيريس، چد، وصولجانات السيادة المقدسة، واس، وتماثيل الآلهة والحيوانات. ويورد نقش بمعبد حتحور في دندرة ١٠٤ تميمة من تمائم المومياوات، وكان أعظم حماية وقوة يتم الحصول عليها بوضع أكبر عدد ممكن من التمائم في المومياء. وفي الدولة الحديثة كانت التعويذتان ٣٠٠ و ٠٣ب من «كتاب الموتى» تنقشان على جعران القلب لمنع القلب من الشهادة ضد المتوفى حين يوزن مقابل ريشة الحقيقة، شوت.

بعد ذلك يثبَّت قناع يمثل الصورة المثالية للمتوفى على الرأس. وكانت تلك الأقنعة

فى بعض الأحيان أعمالاً فنية رائعة. وبالنسبة للفراعنة والأثرياء كانت تلك الأقنعة تصنع من الذهب، لون بشرة الآلهة الذى لا يذوى أبداً، وهو لون الخلود. ومع ذلك فقد كانت وظيفتها البراجماتية هى تمكين با المتوفى وكاه من التعرف عليه. وبعد ذلك كانت المومياء توضع فى كنس، أى التابوت المستطيل أو الشبيه بالإنسان المنقوش عليه التعاويذ السحرية (متون اكتوابيت، وبشكل خاص اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق. م)، أو مجموعة من التوابيت التى تشبه دمى الماترويشكا الروسية المتداخلة، وكانت التوابيت بدورها توضع فى تابوت حجرى خارجى. وكانت الإلاهات إيزيس ونفتيس ونيت وسرقت تحمى التابوت بانتباه، وكانت تلك الحاويات كافة توضع فى مقصورة أو أكثر من مقصورة وجميعها تربط بإلهة السماء نوت. وكانت عين حورس، وچات، ترسم على الجزء الخارجي من التابوت الحجرى كى يمكن للمتوفى رؤية الخارج، بالإضافة إلى تلقيه الحماية والرفاهية والشفاء. وأثناء عصر الدولة الحديثة كان العديد من النصوص الجنائزية يوضع بجوار المومياء مع النقوش المرسومة. وبطبيعة الحال كان هذا النصوص المنائزية يوضع بجوار المومياء مع النقوش المرسومة. وبطبيعة الحال كان هذا كله يرتبط بالسحر أكثر منه بالجمال، ولكن جمال هذا «التجهيز» كان أمراً مذهلاً.

بلغ التحنيط وما يتصل به من ممارسات ذروة كمية وكيفية أثناء العصر الرومانى (اعتباراً من ح. ٣٠ ق. م). فبحلول تلك الفترة كان الكثير من اليونانيين والرومان المقيمين في مصر قد تبنى التحنيط والمفاهيم الأوزيرية في الوقت الذي جرى فيه إضفاء الصبغة اليونانية والرومانية على التوابيت.

ها هي الساح، المومياء، جاهزة للصلاة الجنائزية والدفن، وهو ما سوف نرى بعد قليل أنه شعائر معقدة تعقيدًا غير عادي.

وهكذا فإن أقدم المحاولات المعقدة لحفظ الجسد عند الوفاة ـ وصولاً إلى التحنيط الكامل ـ وُجدت في مصر قبل أن تظهر بشكل مستقل في مناطق من العالم تفصل بينها مسافات شاسعة ، منها: الصين ومضيق تورس بالمحيط الهادي ، وجزر الكناري ، واليوم في الولايات المتحدة . وفي هذا المجال كذلك لا يمكن إلى حد كبير إثبات تأثير مصر المحتمل على الشعوب الأخرى ، غير أنه من المعقول افتراض وجود هذا التأثير ، حتى وإن كانت الصلة بين مصر وأقدم جهود التحنيط بين الهنود الأمريكيين فكرة مجنونة .

# انتشار المفاهيم الأوزيرية وبقاء الحياة الآخرة «افتراضية» بالنسبة لأغلب الناس

يبدو أن دور كهنة أون (هليوپوليس) كان كبيرًا في الثورة الأوزيرية ، من الناحيتين المفاهيمية والعملية . فقد كانت عملية معقدة وطويلة وعشوائية إلى حد ما بلا شك . ومن المؤكد أن خطوتها الأولى كانت تتعلق برع أكثر من أوزيريس .

حدث ذلك في عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٩٤٤ ق. م) حين وسع كهنة أون مفهوم الملكيَّة الإلهية وربطوه بإله الشمس رع. وكان اسم العرش للفرعون چدف رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٦٨ ق. م) يعلن أن «رع مُعينُه»، ولكن لأول مرة يجرى إدخال لقب سا رع، أي ابن رع، ليكون اسم المولد الخاص بالفرعون، أي اسمه الثاني. ولم يعد الفرعون حورس الأحياء فحسب، بل كذلك تجسيدًا للإله حورس. كما كان الفرعون إلهًا لأنه ابن رع. وقد حد هذا من الناحية الموضوعية من سلطاته الإلهية بجعله معتمدًا على رع. وشيئًا فشيئًا عزا كهنة أون صفة الخلق ووظائف الزراعة وفيضان النيل الي رع. وكان يُمارَس نسقٌ معقدٌ يضمن الحياة الآخرة الإيجابية أبدًا في السماء بين النجوم القطبية، أو «الشرق»، في «أرض النور»، مع رع، لمصلحة الفرعون. وشمل النجوم القطبية، أو «الشرق»، في «أرض النور»، مع رع، لمصلحة الفرعون. وشمل والممارسات الجنائزية التي تشمل الشعائر والتعاويذ والتمائم والتكنيكات المقصود بها تسير دخول الحياة الآخرة والحماية وكذلك الرفاهية بمجرد وصوله إلى هناك.

غير أنه فى الوقت ذاته كان إدخال أوزيريس ضمن تاسوع هليوپوليس الذى يضم تسعة آلهة يعنى إدخال الأسطورة الأوزيرية ودمج لاهوت رع الشمسى مع جوانب العالم السفلى الخاصة باللاهوت الأوزيرى كما يمارس فى أماكن مثل أبى صير وأبيدوس. ومن الواضح أن كلاً من صلة الفرعون برع وظهور العبادة الأوزيرية والشعائر الجنائزية التى تجرى للفراعنة تشهد عليها بوضوح متون الأهرام الأولى، تلك الخاصة بالفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٧٥ ق. م). وكان أوزيريس والمفاهيم الأوزيرية قد أصبحت أساسية بالنسبة للفراعنة ؟ إذ أصبح الفراعنة شيئًا فرزيريس عند وفاتهم. وتذكر تعويذة متون الأهرام رقم ٢٠٩ فى هرم أوناس «الهرم جميل

الأماكن» في سقارة: «أوناس مدير أعمال الآلهة، خلف بيت رع. . . أوناس يفض أختام مراسيمه (أي مراسيم رع) . . . أوناس يفعل ما يطلبه (رع) منه . » إلا أنه في التعويذة رقم ٢١٧ لا ينسى أوناس أوزيريس: «أعلنا يا أوزيريس ويا إيزيس . . . هاهو أوناس يأتى روحًا لا يمكن القضاء عليها . . . »(٣)

بعد حوالى ٢٥ عامًا، نجد أن تتى (ح. ٢٣٢٥-٢٣٢٣ ق. م) أكثر صراحة إلى حد بعيد في التعويذة رقم ٣٣٧ في هرمه «الهرم الباقي في الأماكن» بسقارة: «السماء تصرخ، والأرض ترتعد، رعبًا منك، عند مجيئك يا أوزيريس!» ويشير هذا إشارة واضحة إلى الأهمية المتزايدة المفترضة لأوزيريس بالنسبة للفراعنة؛ فأوزيريس لم يعد مجرد إله الموتى في العالم الآخر، دوات، بل إنه بات مرتبطًا بالفرعون باعتباره إلهًا في السماء.

بعد ٢٥ عامًا أخرى، يشير پپى الأول (ح. ٢٣٢١-٢٢٨ ق. م) في التعويذة رقم 2٤٢ في هرمه «الهرم الثابت والجميل» بسقارة: «انظروا، ها هو أوزيريس يأتى مثل نجم الجبار . . . «الصالح» . . . «الوريث» . . . السماء تحملك (الملك) أنت ونجم الجبار . . . وسوف تشرق مع نجم الجبار في شرقى السماء ، وسوف تغرب مع نجم الجبار في غربى السماء . . . » والمعنى هنا هو أن الفرعون يتحول عند موته إلى نجم الجبار (ساح) ، أي إلى أوزيريس (٤) .

ها قد صار الفرعون المحنط المدفون في هرمه أوزيريس عند موته. وكانت غاية حياة الفرعون الآخرة لا تزال هي الاندماج في السماء، في «أرض النور»، مع إله الشمس رع، ولكن الفرعون الميت كان كذلك أوزيريس في السماء بعد أن كان حورس الأحياء. وقد ارتبط ملوك عصر الأسرات المبكر كافة على وجه التقريب بالإله الصقر حورس، ولكن الفرعون الحاكم في تلك الفترة كان في الوقت ذاته ابن رع، تجسيد حورس الذي هو ابن إيزيس وأوزيريس، الذي ربط بالصقر حورس من قبل وبأوزيريس حين مات. وربما بدأ هذا التطور أثناء عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 39 and 31. (٣) Ut. 337, p. 40 an Ut. 442, p. 45. (٤) المرجع السابق،

رغم ذلك، وحتى حين كانت أهمية أوزيريس آخذة في التزايد، كانت حماسة فراعنة الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق. م) تتركز بصورة كبيرة على رع، وهو ما تشير إليه بوضوح أسماء مولد ستة من بين تسعة منهم ارتبطت برع، وبناء معابد الشمس التي تحمل أسماء مثل «بهجة رع» و «أفق رع». ومع ذلك فإن كون أخر فراعنة الأسرة الخامسة، أوناس، لم يكن له اسم مولد يتضمن اسم رع ولم يشيد معبدًا شمسيًا قد يفسر على أقل تقدير على أنه إشارة إلى وجود ميل كبير ومعقد يتمحور حول بزوغ نجم أوزيريس وما ترتب عليه من آثار خاصة على الحياة الآخرة.

لم يكن أوزيريس خطرًا على وظائف رع باعتباره الإله الرئيسى والملكى، ولكنه تولى شيئًا فشيئًا معظم وظائف رع الخاصة بالحياة الآخرة وأصبح إله عالم الموتى الرئيسى. وكان أوزيريس يرتبط فى الأصل بالخصوبة الزراعية؛ أى تبرعم الحبوب فى الربيع، وفيضان النيل السنوى (البعث السنوى للنيل)، قبل تقديسه باعتباره الملك الإله الذى بُعث من موته فى أسطورة أوزيريس/ست/حورس/إيزيس، كما استعاد تلك الوظائف من رع.

نفذ أوزيريس عملية كبيرة لاحتكار معظم صفات الآلهة الأخرى المرتبطة بالموت. فقد «حد من مكانة» ملك الموتى الرئيسي أنوبيس، «رب الأرض المقدسة» (الجبانات) الذى ارتبط بكينو پوليس (\*\*) (بالقرب من حرداى) وأبدو (أبيدوس). وأصبح أنوبيس إلى أوت، «المشرف على التحنيط»، غير أن أوزيريس كان يشرف على تلك الوظائف، وكذلك على وظيفة أنوبيس الخاصة بحماية المقابر. وبحلول عصر الأسرة السادسة، استوعب أوزيريس ختامنتيو «قائد أهل الغرب ورئيسهم» (إله الموتى) الذى كان معبده في أبيدوس مركز عبادة رئيسي على الأقل منذ عصر الأسرة الخامسة (ح. ١٣٥٠-١٣٨ ق. م)، وحل محله بالفعل، وإن لم يحل معبد أوزيريس محل معبد خنتامنتيو قبل عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق. م). وأصبح والخصوبة والموت المحنط سوكر، إله منف الصقر أو ذو رأس الصقر. وكثيرًا ما بات فاتح الطريق إلى العالم الآخر، الإله وبواوات ذو رأس الذئب أو الكلب المرتبط بزاوتي

<sup>(\*)</sup> معناها «مدينة الكلاب» أو «مدينة الدئاب» ـ المترجم.

(ليكوپوليس)، وسوبك إله المياه والخصوبة ذو رأس التمساح المرتبط بالفيوم، يعتبران وجهين من أوجه أوزيريس، رغم استمرار وجودهما المستقل. وفي النهاية استوعب أوزيريس كذلك العجل أپيس پتاح إله منف، ذلك أنه عند وفاة كل من عجول أپيس كان أپيس الميت يصبح في الحياة الآخرة أوسوراپيس، وهو مزيج من أوزيريس وأپيس. وفي العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق. م) كان كذلك عنصراً ضمن توليفة الموت التي تضم پتاح وسوكر وأوزيريس.

لم يكن احتلال أوزيريس مركز الصدارة متعلقًا بالفراعنة فحسب، بل كذلك بالكهنة والأعيان. وربما كان مؤسس الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٨٧-٢٤٩٤ ق. م) أوسركاف «الكاهن الأكبر»، أور ماع، بمعبد هليوپوليس، ولكن هذه الأسرة شهدت ظهور اتجاه جديد بين كبار الكهنة وحكام الأقاليم وكبار موظفى الدولة. ففى تلك الفترة لم يكونوا بالضرورة يخرجون من دوائر أسرة الفرعون الموثوق بها، إذ أخذوا يشكلون طوائفهم الوراثية الخاصة بهم، وحصلوا على قدر متزايد من السلطة المستقلة. وأصبح كهنة هليوپوليس من القوة بحيث كانوا يعينون بعض فراعنة الأسرة الخامسة. ويبدو أن نفوذ كبار كهنة هليوپوليس الجديد هذا كان يصاحبه بديهيًا ضغط للحصول على مزايا الحياة الآخرة لأنفسهم.

فى ظل الضغط المحتمل من جانب كبار الكهنة المتعاقبين، اضطر الفراعنة لمنح مزايا الحياة الآخرة لكبار الكهنة وحكام الأقاليم، وكذلك للسماح لهم بأن يصبح كل منهم أوزيريس عند موته. ومن الواضح أن هذا كان يوحى بزيادة نفوذ أوزيريس. وكان ظهور قانون ماعت، الذى لم يفسر فقط على أنه مجرد نسق للنظام الأزلى، بل كذلك باعتباره قانونا أخلاقيا نظريا وما ترتب عليه من نسق خاص بدخول الحياة الآخرة اعتباراً من حوالى عام ٢٣٠٠ ق. م على أقل تقدير، بمثابة مزيد من التعزيز للثورة الأوزيرية. ومع ذلك فلابد من التأكيد على القيود الكمية - النسبية - للثورة ونتائجها الخاصة بالحياة الآخرة . وكثيراً ما تشير التقديرات إلى أن عدد من حظوا بالتحنيط والمقابر المتينة طوال عصرى الأسرتين الرابعة والخامسة لم يتجاوز الخمسة آلاف.

أثناء عصر الأسرة السادسة (ح. ٣٣٤٥-٢٦٨١ ق.م)، تأكدت الحركة نحو زيادة نفوذ الكهنة والأعيان ـ محليًا وقوميًا ـ وتناقص سلطة الفراعنة المركزية . وبلغ ذلك

ذروته بالانهيار الافتراضي لوجود الفرعون الكلى وبانهيار الدولة القديمة حوالي عام ٢١٨١ ق.م.

يبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لانهيار الدولة القديمة هو العبء الاقتصادى الضخم الواقع على الشعب بكامله الذى ولّدته الالتزامات الدينية نحو الموتى وربما استخدم الفراعنة والنخبة الصغيرة من الموارد للإنفاق ببذخ على الاستعداد للموت وتوفير حتب (القرابين) للموتى ما يزيد على ما استخدموه لتلبية احتياجاتهم اليومية وهناك سبّب وجيه لافتراض أن المصريين كانوا يعتقدون أن نظامهم الاقتصادى قادر على توريد ما حصر له من الموارد بطريقة مقدسة . والواقع أن التحنيط والشعائر الجنائزية ومقابر الأهرام والمصاطب المعقدة ومتونها الجنائزية وأعمالها الفنية وتجهيزاتها ، ومارسات العبادة ، وقرابين حتب وأوت التي كانت تستمر بعد وفاة الفرعون ، والعدد الضخم من الكهنة والصناع اللازم لتنفيذ تلك الالتزامات ، ربما أدت جميعها إلى انهيار الاقتصاد . إذ أسفر الإنفاق بما يزيد عما تسمح به الموارد في اقتصاد مصر الثاني ، أي اقتصاد الموتى ، عن انهيار الاقتصاد الأول ، أي اقتصاد الأحياء ، كما أسفر عن انهيار الدولة القديمة ، مما أدى إلى انتشار الفقر وربما المجاعة .

أدت الفترة التي اتسمت بقدر كبير التشوش الديني والسياسي والاقتصادي تسبب فيه هذا الانهيار إلى ظهور العديد من الفراعنة قليلي الشأن، والراغبين في أن يكونوا فراعنة، والأسرات المتنافسة في عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ - ٢٠٥٥ ق. م). ومن الواضح أن مصر انقسمت إلى العديد من الممالك أو جماعات الأقاليم، أو على أقل تقدير لم يكن الفراعنة الذي ادعوا أن لهم السلطة على كامل الأرضين، تا وي، قادرين في واقع الأمر على ممارسة تلك السلطة. ومن المفترض أنه لم يبرز الملوك الصغار فحسب، بل أضيفت إلى حكام الأقاليم سلطة إقطاعية أكبر نتيجة لذلك.

يبدو أن تلك الفترة من انتقاص سلطة الفراعنة بلغت ذروتها بشكل طبيعى قرب نهاية عصر الدولة السادسة مع زيادة أهمية الآلهة المحلية وحكام الأقاليم المحليين وزيادة أهمية أوزيريس. وقبل عام ٢٢٠٠ ق. م، وأثناء العقود الأخيرة من عصر الدولة القديمة، مُنحت الكا، القرين، والبا، الروح الجوالة، وعنخ، الروح المحسنة، التي كان لا يحوزها في البداية سوى الآلهة والفراعنة الآلهة، للناس كافة. وأعقب

ذلك توسيع مزايا الحياة الآخرة لتتعدى الفرعون وعائلته إلى الكهنة والنبلاء. وهكذا تحقق جانب مهم آخر من جوانب الثورة الأوزيرية .

وكانت الخطوة التالية في الثورة الأوزيرية، التي ربما تحققت كذلك بحلول نهاية عصر الدولة القديمة، هي المقرطة democratization الافتراضية للحياة الآخرة، مما جعلها متاحة للجميع، من الناحية النظرية، بمن في ذلك الطبقات الدنيا. ولابدأن الطلب العام على الحياة الآخرة كان ضخمًا. ولابدأن الضرائب المرتفعة المفروضة على الناس لدفع تكلفة القرابين اللازمة للإبقاء على الموتى الملكيين والموتى من أفراد النخبة أحياءً في الحياة الآخرة أدت إلى جعلهم يظنون أنهم كذلك يستحقون حياة آخرة إيجابية. وكان ذلك أمرًا منطقيًا إلى حد كبير؛ فإذا كان سحر الحياة الآخرة لا يقتصر على الفرعون الإله، بل يمكن مده حتى إلى من ليسوا أفرادًا في العائلة الملكية، فمن المؤكد حيئذ أنه قابل للتطبيق على الناس كافة.

ولابد كذلك أن حاجة الناس إلى يقين بالحياة الآخرة تعاظمت بحلول فترة التشوش والشك السياسي التي بدأها انهيار الدولة القديمة والفوضي التي أحدثها غياب السلطة المركزية خلال عصر الانتقال الأول.

بحلول بداية عصر الانتقال الأول، كان أوزيريس ملك الموتى المطلق، والإله المخلّص الرئيسى النسبة للمصريين كافة، وللشعب بكامله. واعتبارًا من تلك الفترة ارتبط أوزيريس الإله المخلّص ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الحياة الآخرة المصرية في دوات، العالم السفلي، وأصبح الصلة التي تربط الإنسان العادى بالآلهة. وكان أوزيريس كذلك الإله الأساسي فيما قد تكون محاولة الإنسان الأولى لربط الأخلاق والحياة الآخرة بإقامة العدل في «قاعة الحقيقتين». ورغم قوة رع، فإنه حين يتصل الأمر بالموت والحياة الآخرة كان أوزيريس حينذاك هو الأعلى. ورغم استمرار احترام رع، يمكن رؤية التحمس لأوزيريس في فن تلك الفترة ومتون التوابيت الخاصة بها.

اعتباراً من عصر الدولة الوسطى على الأقل (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق. م)، كان ما يشرقُ الشخص ويميِّزه أن يُدفَن في مدينة أوزيريس، أبيدوس. وشيد العديد من فراعنة الدولة الوسطى مقابر جوفاء (\*) في أبيدوس، كما أقام الأعيان والأشخاص

<sup>(\*)</sup> مقبرة يشيدها الشخص في مكان ما ولكنه يُدفن في مقبرة غيرها تقع في مكان آخر ـ المترجم

العاديين مقابر جوفاء ولوحات لهم فيها. وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠- ١٠٦٩ ق.م) شيد فراعنة مثل سيتى الأول ورمسيس الثانى مقابر جوفاء رائعة فى أبيدوس. وكان الحَج المتصنع للموتى المحنطين إلى موقع مقدس لأوزيريس، مثل أبيدوس، طقسًا جنائزيًا ضروريًا، بل وشرطًا للفوز بالحياة الآخرة.

منذ عصر الأسرة السادسة على وجه الاحتمال (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) وبالتأكيد اعتبارًا من بداية عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ٢٠٥٥ ق.م)، كان يعاد تمثيل حياة أوزيريس الطيبة، ومقتله بطريقة غادرة على يد ست، وسعى إيزيس ونفتيس وتحنيط أوزيريس وجنازته وبعثه من موته. وكانت تلك التمثيليات يُحتفى بها احتفاءً حماسيًا وأصبحت أحد الأعياد المصرية السنوية الأكثر شعبية والحج السنوى إلى معبد أبيدوس ودندرة وإدفو وأبى صير ومنف وفيله وغيرها. وكانت تجرى في فترة بذر المحاصيل الزراعية فيما بين الثالث عشر إلى الثلاثين من كيهك، وهو الشهر الرابع من أخت، فصل الفيضان. واعتبارًا من أواخر القرن الرابع ق.م، أضيفت تلاوة "نواح إيزيس ونفتيس" إلى الشعائر التي تقام في اليوم الخامس والعشرين من كيهك. وكان ذلك بالطبع وقتًا مثاليًا لتلك الشعائر لتشجيع أوزيريس إله النباتات كي يعزز غو البذور التي بُذرت وتعكس بعثه وتجدد الربيع.

وكانت التمثيليات على قدر كبير من التعقيد في معبد أوزيريس بأبيدوس. إذ كانت تضم مئات الكهنة والكاهنات الذين يؤدون أدوار الآلهة والإلاهات، وكان ٣٤ قاربًا مصنوعة من سيقان البردى تحمل الآلهة وصندوقًا متقن الصنع داخله تمثال لأوزيريس، و٥٦٣ مصباحًا مزيّنًا، وبخورًا، وعشرات التمائم. وكان للفتش التميمة القديم المعروف بعمود چد، الذي بات مرتبطًا بعمود أوزيريس الفقرى، دور رئيسي في تلك الشعائر.

ارتبط عمود چد بعبادة الأشجار في عصور ما قبل التاريخ باعتباره جذع الشجرة وربما بحصاد الحبوب. ويبدو أنه ارتبط أولاً بسوكر، إله الأرض والخصوبة وإله الموتى المحنط لمنف فيما بعد، ثم بإله الحرك والخلق پتاح. وفي النهاية ارتبط بعمود أوزيريس الفقرى والاستقرار والقوة والدوام. وكانت عبادة الأشجار قوية على نحو خاص في عصور مصر الباكرة. ونصب أصول الأشجار وكسوتها ومسحها بالزيت من خلال

أشكال مختلفة من الشعائر أمر شائع في الكثير من المجتمعات ذات التأثيرات الطوطمية والشامانية. وفي مصر يبدو أن هذا النوع من شعائر الأشجار كان يُستخدم ضمن الشعائر في منف اعتباراً من الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦ ق. م)، إذ كانت شعيرة نصب عمود چد المكرس لپتاح وسوكر وأوزيريس عنصراً أساسيًا ضمن شعائر الحب سد التي يؤديها الفرعون.

وكان عمود چد في شكله الأوزيري نحتًا ضخمًا يُنصب بالحبال ويقف كأنه شجرة ضخمة حيث يرمز إلى عمود أوزيريس الفقري وبعثه وحياته الآخرة واللانهاية. وكان عمود چد أحد الرموز الشعائرية المصرية الأساسية، وكانت تماثيل صغيرة لعمود چد من القاشاني من بين أكثر التمائم الشخصية شعبيةً المستعملة في الحياة وفي المومياوات.

وبناءً على خواص عمود چد، من السهل إلى حد كبير فهم أسباب شيوعه، ولكنه كان كذلك (ولا يزال!) له أثر عاطفى كبير. ويبدو أن عمود چد يعطى انطباعًا بالضخامة البسيطة الرشيقة والقوة والخلود والاستقرار، تمامًا كما توحى بذلك الشجرة الصحيحة أو العمود الفقرى السليم، وكما يعطى العمود الحجرى الضخم انطباعًا بشىء لا يغيره الزمن بتاتًا. ويبدو أنه يجمع بشكل بارز السمات التى لابد من توافرها في التماثم، في مصر أو في أى مكان آخر، وهى الحماية والرفاهة والشفاء، مكت ووچا.

بالإضافة إلى نصب عمود چد والشعائر الملكية الخاصة بالمراكب، كانت تمثيليات أوزيريس تشمل جزءًا أكبر، وربما الجزء الأكبر، من الشعائر والطقوس السرية داخل معبد أبيدوس. ومن الواضح أن تلك الشعائر كانت تتمحور حول دورات الفصول والبعث. ومن الممكن كذلك، وإن لم يكن أمرًا يمكن إثباته، أن الشعائر الأوزيرية السرية كانت تتم في القاعة الخارجية التي بناها سيتي الأول (ح. ١٢٩٤ – ١٢٧٩ ق.م) في معبد مقبرته الجوفاء أو في المعبد (أو المقبرة الجوفاء) الأوزيري القريب الذي ربما يكون سيتي أو مرنيتاح (ح. ١٢١٣ – ١٢٠٣ ق.م) قد بناها.

أطلق اليونانيون على الشعائر الأوزيرية «الألغاز» وربما أقاموا طقوسهم الدينية السرية في إلوسيس ودلفي وديلوس وغيرها على تلك التمثيليات الأوزيرية، وهو ما يحتمل أنه أسهم بدوره في اختراع المسرح اليوناني وفيما تسمى التعاليم السرية.

ومع ذلك، ورغم هذا الحماس وكون أن الناس كافة لهم الحق في أن تكون لهم أرواح وحياة آخرة كان قائمًا بالفعل، فقد ظلت الحياة الآخرة في واقع الأمر افتراضية بالنسبة لمعظم الناس. وبحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م)، كان كون المرء أبر، «مجهزًا»، للحياة الآخرة والحفاظ على وجوده فيها بكل ما يترتب على ذلك من آثار ينطوى على قدر كبير من التكلفة يجعلها مقصورة على الأغنياء: ربما ما لا يزيد على بضع مئات من الأفراد كل عام. وكانت هناك وفرة في مقابر النبلاء الرائعة، بينما ظلت مقابر العوام بدائية وبديلاً مؤقتًا. فقد كانت الأجور العينية التي تُدفع للصناع والفلاحين عادةً ما تكفي حد الكفاف بالكاد. ولذلك لم يكن بمقدورهم وبالنسبة للغالبية العظمي لم يكن هناك تحنيط، وظل الدفن في قبور ضحلة على حافة وبالنسبة للغالبية العظمي لم يكن هناك تحنيط، وظل الدفن في قبور ضحلة على حافة الصحراء الغربية قائمًا. ومع أنه لم تكن هناك مقابر، فقد كانت هناك بعض المؤن اللازمة للحياة الآخرة. وبذلك لم تُحل المشكلة وهي كيفية حشد الموارد الضخمة اللازمة لحيا الحياة الآخرة واقعًا معقولًا حلاً كاملاً.

لم يحدث قبل بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق. م) أن انتشر الطموح إلى الحياة الآخرة (بفضل أوزيريس المُخلِّص) وعمل ما هو لازم لنوالها بالكامل بين طبقات المجتمع المصرى كافة. بل كان التأكيد على الحياة الآخرة أكثر أهمية مما كان عليه في العصور السابقة، وهو ما يوضحه الانتشار الكبير للنصوص الجنائزية الجديدة والفن الجنائزي. ومن المؤكد أن هذا التطوريسره التحسن التدريجي في أساليب التحنيط وانخفاض تكاليف أبسط فئات التحنيط. ويبدو أن الرغبة في الحياة الآخرة كانت من الشدة بحيث إنه من المحتمل أنها كانت ستنتشر حتى بدون انخفاض التكلفة. ورغم ذلك لابد من التأكيد من جديد على القيود النوعية النسبية لهذه الظاهرة؛ فحتى إذا كانت نسبة ضئيلة من المقابر قد عثر عليها حتى الآن، فإن هذا العدد يشير رغم ذلك إلى أن كل شروط الحياة الآخرة التحنيط والصلوات الجنائزية المعقدة و «التجهيز» والنصوص الجنائزية وتماثيل الكا والأوشابتي والمقابر والسلع والقرابين - ظلت على الدوام ميزة تتمتع بها الأقلية.

ليس ما حدث هو أن الصعود المتوالي لأقوى الآلهة الرئيسية وأكثرها دمجًا، وهو

آمون، في طيبة بعدح. ٢٠٠٠ ق. م لم يؤثر على شعبية أوزيريس فحسب، بل إنه زاد منها شيئًا فشيئًا حين دمجت طيبة لاهوت هليوپوليس. وعاني أوزيريس من نكسة واحدة في مكانته؛ وهي الأفول الذي شهدته عبادته أثناء عهد الفرعون التوحيدي الأول في مصر إخناتون القصير (ح. ١٣٥٦-١٣٣٦ ق. م). ومعظم تلك الفترة فُرِض قرص الشمس، آتون، باعتباره إله الشمس وقضت السياسة الرسمية على دور أوزيريس باعتباره ملك الموتي والحياة الآخرة لمصلحة دور الوسيط الذي يقوم به إخناتون نفسه. واستؤنف دور أوزيريس ودمج مفاهيم رع الشمسية والحياة الآخرة الأوزيرية في أعقاب الفاصل الآتوني.

اعتباراً من ذلك الوقت حتى نهاية التاريخ المصرى، قام أوزيريس المحبوب بدور رئيسى. ويمكن افتراض أن التحمس لأوزيريس كان ضخماً. وعلى أى الأحوال فقد ذكر الكتّاب اليونانيون الذين زاروا مصر، وخاصة هيرودوت في حوالي عام ٤٤٠ ق.م، وپلوتارخ في أوائل القرن الميلادي الأول، كل على حدة، أنه في تلك الآونة كان التحمس لأوزيريس رهيبًا ويكاد يكون هستيريًا. وأقام المحتلون اليونانيون لمصر (اعتبارًا من ٣٣٢ ق.م) مقاصير مرتبطة بأوزيريس في أقاليم مصر الاثنين والأربعين كافة. ويقال إنه أثناء العصر البطلمي اليوناني كان هناك ١٥٨ مقصورة لأوزيريس في مصر. وفي ذلك الوقت كان قد أصبح لأوزيريس ما يزيد على ٢٠٨ لقب واسم، تبدأ بطبيعة الحال بون نفر، الكامل، الكائن الصالح أو الكامل أبدًا أو على الدوام أو باستمرار. والواقع أن أوزيريس كان أكثر الآلهة شعبية في مصر، حتى وإن كانت شعبية زوجته إيزيس وابنهما حورس تزداد باستمرار.

# أول إله مُحْلص في التاريخ

كان مفهوم أن الحياة الآخرة للناس كافة وليس فقط للقائد السياسي الديني، الفرعون الإله، ومن ثم حاشيته، استحداثًا ضخمًا في تاريخ البشرية.

إذا كانت الحياة الآخرة متاحة للجميع، فلا يحتاج الأمر سوى أن نخطو خطوة قصيرة كى نستنتج أن هناك مُخَلِّصًا وراء هذا الحدث الرائع. وواقع الأمر أن فكرة المُخَلِّص الفرد غير العادية في تاريخ الديانة بدأت بأوزيريس. وقد تطور أوزيريس من

كونه هوية الحياة الأبدية بالنسبة للفراعنة ، الذين كانوا بصورة أو بأخرى آلهة ومؤهلين للخلود ، إلى مُخَلِّص للمصريين كافة ، وموفراً للحياة الأبدية . وكان بإمكان المصريين جميعًا أن يصبحوا الإله أوزيريس عند موتهم ، تمامًا مثل الفراعنة . لقد اختُرِع المُخَلِّص الفرد الذي يمكنه إصلاح الأمور ويهزم الموت .

لأول مرة في التاريخ، لم يكن للإله مع ظهور أوزيريس آثار على الشعب ككل ومن خلال الشعب ككل ومن خلال الشعب ككل على الفرد فحسب، بل كان دور المُخَلِّص المباشر بالنسبة للفرد الذي يمكنه التماس إحسانه وعطفه ويفيد مما يمثله. وفي حالة أوزيريس كان ذلك يعنى الحياة الآخرة.

أبرز هذا الدورَ خيرية شخصية أوزيريس. فاعتباره الإله الصالح والعادل، ون نفر، كان الإله الذي علّم الناس الزراعة، وعلمهم أن يكونوا صالحين، وأرادهم أن يتبعوا الحق، ماعت، فيما هو أكثر من مجرد معناه الخاص بالنظام الأزلى.

حتى ظهور أوزيريس كانت العلاقات بين المصريين وآلهتهم في أساسها علاقات الخضوع الصارم. ومع ظهور أوزيريس أصبحت العلاقة بين الإله والإنسان علاقات تتسم بالحميمية والحب إلى حدما. وكان ما يمثله أوزيريس من الوعد بالحياة الآخرة وتلك السمات الخاصة بالحميمية هو ما جعله أول إله مُخَلِّص في العالم.

كان أوزيريس ورقة الأمل الرابحة بالنسبة للعائلة المالكة والأعيان، وكذلك بالنسبة لعامة الناس في عالم تسوده الفوضى والاضطراب. فقد كان أوزيريس هو الأمل، تمامًا مثلما كان يمثل يسوع فيما بعد أملاً لا حدود له.

ومع ذلك فلابد من التأكيد على أن النسق الدينى المصرى القائم على الحقائق المادية وعلى السحر لم ينهر مع ظهور أوزيريس، ون نفر المُخَلِّص؛ بل حدثت فيه بعض التغيرات فحسب. وظل الأداء الصحيح للتَحنيط السحرى والشعائر الجنائزية، واللعنات والتهديدات لمنع تدنيس المقبرة، على نفس القدر من الأهمية الذي تتصف به خيرية أوزيريس وحبه. وظلت تلك الأعمال المادية والسحرية أهم بكثير في نيل الحياة الآخرة الإيجابية مما قد نصفه في الوقت الراهن بالأخلاق الفردية. وبالطبع كانت الآلهة إلى جانب أوزيريس، من الفرعون الإله حتى رع، لا تزال تقتضى العبودية.

ومع ذلك فواقع الأمر أننا مع ظهور أوزيريس بتنا في حضرة إله مُخلِّص شامل قومي وفردى، وما قبل الإيمان بالأخرويات، ومحاولة لربط الأخلاق، أو على الأقل السلوك المنظم والمهذب، بالحياة الآخرة. كما يجرى توفير الخلاص من الموت. ونحن كذلك قريبون من المفهوم المسيحي الأساسى الخاص بقدرة الإبراء البدني التي يتمتع بها يسوع المُخلِّص في هذه الدنيا.

غير أنه من الواضح أننا لا نزال بعيدين عن الجوانب الأخلاقية الخاصة بأفكار المُخلِّص التوحيدية المسيحية، حيث ينال الصالحون الخلوقون الحب والخلاص، الذى يقدَّم من خلال جنة الحياة الآخرة. فقد قدمت الأفكار الفارسية والمسيحية الأخلاقية الخلاص التام والنعيم المقيم للصالحين في الحياة الآخرة. وبالنسبة للمصريين وأوزيريس، لم يكن الحب والمغفرة أمراً يتناسب مع الخطاة والمذنبين، بينما هما أمران أساسيان بالنسبة للمسيحيين. كما أننا بعيدون عن المفهوم المسيحى القائل بأن المُخلِّص يسوع ضحى بنفسه ومات افتداء للبشر كافة، بمن فيهم من يسمون بغير اليهود، جوييم، أو «الوثنيون»، أى الناس جميعاً.

من المؤكد أن مفهوم الإله المنخلص أوزيريس كان أحد النماذج الأولية للنزعة الطفولية في تاريخ الدين، التي لم يتعداها سوى من أعقبه من مُخلصين. وليس من الطرافة بحال من الأحوال الإشارة إلى أنه حتى في ظل مستويات تعداد الشعب المصرى في ذلك الوقت. وهو ما قد يصل إلى حوالى المليون ونصف نسمة في الدولة القديمة كما رأينا. كان من الخيانة التامة والخداع الصريح أن يغرسوا في الأذهان أن إلها يمكنه بمفرده تلبية حاجات ذلك العدد الكبير من الناس وأن كل إنسان بمقدوره أن يصبح أوزيريس عند موته. غير أنه كان من الواضح كذلك أنها لمسة عبقرية، ذلك أن مفهوم المنخلص الفرد لم يؤمن به الناس بسذاجة في مصر فحسب، بل كانت له سطوته في اليهودية والمسيحية والإسلام. كما جرى تطويره على نحو منفرد بأشكال أخرى في الهندوسية والبوذية. ومن الواضح أن مفهوم المنخلص الفرد أصبح معتقداً عالميًا أساسيًا، في المقام الأول من خلال التطور المستقبل. إلا أنه قد يكون دور التأثير المصرى كبيراً.

تحدى اختراع الإله المُخَلِّص أي نوع من الفطرة السليمة. فقد كانت فكرة هذا

المُخَلِّص الفرد (حتى وإن كان يدعمها جهاز إدارى ضخم!) مضحكة ومستحيلة. وليس من المبالغة القول بأنه إذا كان ما لا حصر له من الملايين كانوا يؤمنون مخلصين، ومازالوا يؤمنون مخلصين في وقتنا هذا، بالإله المُخَلِّص الفرد، فقد كان هذا المفهوم، ولا يزال، أسلوبًا أساسيًا للسيطرة السياسية والاجتماعية لإبقاء الناس تحت السيطرة ومنعهم من محاولة التحرر. ومرة أخرى، وانطلاقًا من مصر، كانت الرغبة والحاجة البشرية من الضخامة حتى إن السحر الذي لا يمكن التحقق منه على الإطلاق والشديد في فجاجته كان هو الفائز.

## دمج لاهوت رع الشمسي ولاهوت أوزيريس الخاص بالعالم السفلي

نجح كهنة هليوپوليس في الدولة القديمة في توجيه ضربة بارعة جعلت لهم الهيمنة والسيطرة. وهم لم ينالوا بذلك الحياة الآخرة لأنفسهم فحسب، بل زادوا من نفوذهم وثروتهم زيادة ضخمة. بل إنهم دمجوا أسطورتي مصر الرئيسيتين، وهما أسطورة أبي صير وأبيدوس الأوزيرية الخاصة بالموت والبعث والحياة الآخرة وأسطورة رع الخاصة بعبادة الشمس والحياة الآخرة الفرعونية. وحل ذلك واحدة من أكثر المشاكل اللاهوتية تعقيداً في مصر وربحا قضى على بعض المنافسات السياسية بين أقاليمها. فقد فرض كهنة هليوپوليس رع إلها ملكيّا رئيسيّا للأمة وأوزيريس إلها رئيسيّا لأرض الموتى وأسفر ما قد يكون في بدايته صراع سلطة بين كهنة هليوپوليس الأقوياء والفراعنة في نهاية الأمر ـ دون قصد ـ عن مد مفهوم الحياة الآخرة إلى الناس كافة وإلى المصالحة بين تناقضات السماء والعالم السفلي في الديانة المصرية .

من المؤكد أن التوفيق بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية الخاصة برع المخصصة للفرعون الإله وحقوق الحياة الآخرة الجديدة الخاصة بالعالم السفلى الأوزيرى، دوات، التى نالها الناس كافة، كان واحدًا من أصعب المشكلات التى كان على كهنة هليوپوليس مواجهتها. بل إنه حين أصبح كل إنسان أوزيريس عند موته، وليس الفرعون وحده، كان لابد من إحداث تغييرات لتنظيم مكان سام للفرعون الميت. وأدى حل تلك المشاكل إلى نقطة تحول معقدة تتسم بالمفارقة في اللاهوت المصرى.

كان الأبطال يحظون دائمًا، فيما قبل التاريخ وفي الزمن الحالي، بمعاملة خاصة في

الحياة الآخرة. وفي حالة أبطال مصر-الفراعنة الآلهة ـ كانوا يذهبون بطرق شتى إلى السماء، "إلى الشرق»، وإلى "حقول الأسل» السماوية، يارو، وإلى "النجم الذي لا يفني»، وإلى الشمس، وإلى "أرض النور»، وإلى رع. إلا أنه على مر عشرات الآلاف من السنين كان الإيمان بالحياة الآخرة وبلوغها بصورة عامة من خلال الدفن؛ فقد كانا أمرين يخصان الأرض والعالم السفلى.

مع معهى العصر الحجرى الحديث، كانت الأرض تسيطر عليها الزراعة والتكنولوچيا وكانت آخذة في التحول إلى شيء أقل غموضًا. وربما في هذا السياق نظر المصريون إلى الحياة الآخرة لأبطالهم، وخاصة الملوك الآلهة، على أنها متصلة بالسماء، وبالشمس، وبالنجوم، وجميعها مجهول ولم يغزُه أحد.

كما رأينا، كانت المقاربة المصرية للواقع وصفية؛ فقد كانوا يصفون ما يرونه أو من يرونه، أو بالأحرى ما كانوا يعتقدون أنهم يرونه. ونعرف من متون الأهرام الأولى (اعتباراً من ح. ٢٣٧٥ ق. م) وحتى من نصوص المقابر السابقة عليها أن المصريين كانوا يعتقدون أن النجوم القطبية، إخمو سكو («النجوم التي لا تفني») «خالدة» لأنه يبدو أنها لا تتحرك، ذلك أنها لم تختف عن الأنظار قط. ولذلك كانت دوات، الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة، هي في المقام الأول في تلك النجوم «الخالدة»، بل هي النجم نفسه. ولكن مع ظهور عبادة رع الشمسية لاحظ المصريون كذلك أن رع، الشمس، يعبر السماء ثم يختفي وراء الأفق في الغرب، وهو ما جعلهم يستنتجون أن دوات تحت المخربية من الأرض. وشيئًا فشيئًا بات يُنظر إلى الحياة الآخرة على أنها في الغرب، أي الغرب، أي الغرب تحت الأرض أو في السماء.

من الواضح أن كهنة عبادة رع في هليوپوليس أبرزوا كلاً من عبادة النجوم، سبا، البدائية وعبادة الشمس، والتطلع إلى السماء بحثًا عن حل للألغاز التي يقابلها الإنسان على الأرض. وكان لأوزيريس صفات سماوية مهمة مثل النجم ساح، الجبار، «الذي لا يفني». وفي متون الأهرام أصبح الفرعون الميت أوزيريس في السماء، بيد أن سمات أوزيريس الأساسية والأصلية كانت متأصلة في معتقدات العالم السفلي الزراعية في الأرض والعالم السفلي. وقد أدمجت معتقدات العالم السفلي تلك في لاهوت هليوپوليس مع المفهوم القائل بأن رع يختفي ليلاً في العالم السفلي.

نقطة التحول تلك في مصر تشويش لاهوتي كبير. فمن الواضح أن الهرم تصميم مقبرة ناتج عن عبادة السماء والشمس. ربما كان أول هرم شيَّد في سقارة، وهو الهرم المدرج، حوالي عام ٢٦٦٠ ق.م، سلَّمًا يرتقي إلى السماء؛ أي أنه سلَّم سماوي إلى النجوم القطبية «الخالدة التي لا تفني»، تمامًا مثلما كانت المعابد المنصات السومرية السابقة له والزقورات اللاحقة تصل إلى السماء. وكما أشير بوضوح في متون الأهرام، فقد كانت الأهرام مرتبطة كذلك بمفاهيم السماء والشمس والروح والحياة الآخرة الخاصة بالفرعون. وكان لا بد من تكييف هذين المفهومين، السماء والفرعون، مع ظهور الديانة الأوزيرية الخاصة بالعالم السفلي حين امتدت مزايا الروح شيئًا فشيئًا إلى الناس كافة وحُدِّد مكان الحياة الآخرة، دوات، لعامة الناس بشكل أساسي في العالم السفلي.

كان مفهوم عبادة الشمس المصرى الخاص بالحياة الآخرة الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هي أن الشمس تغرب وتشرق باستمرار، أو تموت وتولد من جديد، ومفهوم الحياة الآخرة الأوزيرية الزراعية الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هي أن إعادة الميلاد الزراعي في الربيع وفيضان النيل يتبعان موت الشتاء باستمرار، متكاملين وليسا متناقضين. ومع ذلك كان لابد من استعمال الحيل اللاهوتية البارعة للتوفيق بين صيغة عبادة الشمس والنجوم الخاصة بالحياة الآخرة في السماء التي اخترعت من أجل الفرعون الإله، والصيغة الزراعية الخاصة بالعالم السفلي في الأرض التي كان بالإمكان تطبيقها على الناس كافة في نهاية الأمر.

فى ذلك الوقت كانت هناك طريقتان للنظر إلى هذه المسألة الأساسية؛ فقد كان هناك تناقض كبير آخر، وهو أن الشمس قديرة ولكنها لا تعود قديرة بالمرة حين تصل إلى الحياة الآخرة. وقد وضع هذا الدمج لعبادة رع الشمسية ولاهوت الحياة الآخرة الخاص بهليوپوليس نهاية نظرية لتلك التناقضات، غير أنه أسفر من الناحية العملية عن نتيجة مشوشة.

كان ذلك التشويش أوضح ما يكون أثناء عصر الدولة الوسطى (يبدأ من ح. ٢٠٥٥ ق. م) حين حلت تعاويذ الحياة الآخرة الخاصة بمتون التوابيت محل التعاويذ السحرية لمتون الأهرام. ها قد أصبح هناك العديد من الإمكانيات والتوليفات المتناقضة الخاصة

بالحياة الآخرة؛ ففى الشرق بالسماء، فى «أرض النور»، باعتبارها نجمًا، أى نجم الجبار، وفى يارو المدهشة، «حقول الأسل» التى توجد أحيانًا فى السماء وأحيانًا أخرى فى العالم السفلى، فى دوات، فى الغرب، أمنتا، خرت نتر، المكان المقدس بالأسفل فى أرض الوفرة الزراعية بالعالم السفلى، فى المقبرة بكّل ما فيها من متعلقات الشخص الأرضية وبالقرب منها. وكان الخلود يشمل الجسد وبعضًا من أرواحه العديدة التى تعيش مع الآلهة فى السماء. ويتجول بعض هذه الأرواح حيث يزور الأحياء لفترات محدودة.

من الواضح أن أعيان الدولة القديمة كانوا يسعون بما نالوا حديثًا من مزايا الحياة الآخرة إلى محاكاة إجراءات الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة التى كانت قابلة للتطبيق عليهم فحسب وعلى بعض من «الزوجات الملكيات الكبريات» كما هو مذكور في متون الأهرام. ويصف الكثير من ١١٨٥ تعويذ ضمن متون التوابيت (بناء على المراجعة النقدية التي قام بها ر.و. فوكنر) العروج السحري إلى السماء والانضمام إلى رع، بالطريقة التي سبق وصفها في متون الأهرام، وكذلك زيارات الأحياء. تقول التعويذة رقم ١١٨ : «قد أعرب في سفينة الليل وقد أهبط في سفينة النهار، وربما أحكم ضمن طاقم رع». وتقول التعويذة رقم ١١٤ : «التحول إلى صقر بشرى. . . لقد طلبت شكلاً مثل الصقر البشري كي يمكنني السير كرجل وأنطلق من هنا، دون أن يعوقني أي إله . إني أنا الصقر البشري الذي يمشي كرجل ولا يلقي معارضة».

ومع هذا فقد سعى كذلك الأعيان الذين استخدموا تلك التعاويذ إلى إرضاء أوزيريس ومصاحبته به، في وقت واحد باعتباره النجم ساح «الذي لا يفني» (أي كوكبة الجبار) وأيضًا ملك الموتى في الحياة الآخرة بالعالم السفلى، وذلك دون الاعتداء على امتيازات رع. وتقول التعويذة رقم ٩٩٣: «الجبار والنجم القطبي مستعدان». وتقول التعويذة رقم ١٩٥: «الدفن في الغرب باعتباره مسعدًا. . . عسى أن ينزل إلى ممتلكاته . . . ويقف في حضرة أوزيريس . . . مقرى في صحرائه ، الصحراء الغربية في أفقى» . وتعلق التعويذة رقم ٣٣٠ أملاً كبيرًا على أوزيريس : «أعيش وأموت ، أنا أوزيريس . لقد دخلت وخرجت بعون منك ، وصرت بدينًا بفضل منك» . وتمزج التعويذة 1٣٠ / ١٣١ بين الأمل في رع والأمل في أوزيريس : «سوف أتألق وأشاهد كل يوم باعتباري صاحب مقام رفيع لدى رب الأرباب (رع) وقد أرضيت صاحب

القلب الحزين (أوزيريس). سوف أسافر على نحو صحيح في مركبي، فأنا رب الأبدية عند عبور السماء... وبالنسبة لأى شخص يعرف هذه التعويذة، سوف يكون مثل رع في شرقي السماء، ومثل أوزيريس في العالم السفلي».

ومثلما ارتبط الفراعنة في متون الأهرام بالآلهة وهددوها في الوقت نفسه ، بل ادعوا في بعض الأحيان أنهم أشد منها قوة وبأسًا ، استخدم الأعيان في نصوص التوابيت نفس الحيل . وتقول التعويذة رقم ٧٥: «لقد جئت إلى الوجود من جسد الإله الذي خلق نفسه بنفسه ، لقد اندمجت في الإله وأصبحت هو . . إنني أقوى من كل آلهة التاسوع وأشد منهم سوررةً » . بل إن التعويذة رقم ٢٦٤ تبدى إعجابًا بحراس الملك الشخصيين وخدمه ، أهل الشمس ، حنممت ، أثناء عملية بعثه: «يا فلان (اسم المتوفى)! سوف يسهر على خدمتك حرس الآلهة ، وسوف يخافك من هم في هيئتهم الأزلية ، وسوف يبتهج بك أهل الشمس المحتشدون . . . فأنت الإله العظيم . . . سوف تعرب إلى رع في السماء وسوف يطيعك من فيها من الآلهة بفضل القوة التي منحك إياها أول أهل الغرب (أوزيريس)» (٥٠) .

رغم هذا الوضع المشوَّش والمختلط، ظلت مبادئ الحياة الآخرة الخاصة بعبادة رع الشمسية في الواقع تطبَّق على الفراعنة، حتى وإن أصبح كل منهم أوزيريس كذلك، حيث وفر أوزيريس ومفاهيم العالم السفلى الأوزيري (إلى جانب الخيالات الخاصة بالتحول مثل الفرعون الإله في السماء) إلى حد كبير حياة آخرة للأعيان والميسورين من عامة الناس.

كان الفرعون الإله الميت يظل حيّا طيلة النهار حيث يجول بين النجوم في السماء في صحبة رع في السفينة الشمسية، ماندت؛ «سفينة ملايين السنين» التي يحركها السحر، حكا. وبالليل كان يهبط إلى العالم السفلى، دوات، في السفينة مسكت

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, pp. 110, 127,(o) Volume II, pp. 41-42, 26, Volume I, p. 254, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 132-133, Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, pp. 72 and Volume II, pp. 294-295.

حيث يجلس أوزيريس ـ باعتباره ذلك الوجه من رع الخاص ببا شمس الليل ـ على الدفة .

بالنسبة للموتى العاديين ـ أو على الأقل هؤلاء القادرون على تحمل نفقات شرط «التجهيز» للحياة الآخرة ـ فقد كان كل منهم أوزيريس، وكان يعيش بشكل أساسى فى العالم السفلى، مع أن الكثير من أرواحهم، وخاصة البا، كانت تعيش مع الآلهة فى السموات وكانت تتجول كذلك، فى زيارات لأجسادهم التى تُبعث من موتها وفى الجولات المؤقتة فى عالم الأحياء.

يبدو أن الوضع المثالى بالنسبة للأشخاص العاديين كان قضاء الواحد منهم اليوم بالقرب من مقبرته في العالم السفلى، دوات، مع زيارته الأحياء زيارة مؤقتة، وفي قضائه الليل في بعض الأحيان مع أوزيريس باعتباره نجم الجبار، أو العبور في السفينة مكت بصحبة أوزيريس، باعتباره نجم الجبار، أو التجول في السفينة مكت بصحبة أوزيريس معتباره جانب شمس الليل من رع.

كان ذلك الخيار الأخير والمهم ممكنًا لأن كهنة هليوپوليس الذين لم تُعُوزهم القدرة على الإبداع قط، قضوا بأن أوزيريس هو وجه البا من رع، أى الليل الخاصة برع، وأن طائر هليوپوليس المقدس، البنو (مالك الحزين)، الذى ارتبط من قبل برع، وهو أحد أوجه أوزيريس. وعلاوة على ذلك كان وضع با رع على قدر شديد الأهمية بالنسبة لأوزيريس حيث إنه كان قد اكتسب السمات الشمسية التي كان المصريون كافة يحتاجونها إن كان عليهم مباشرة حياة قومية مهمة. وكان أوزيريس في الوقت ذاته ملك العالم السفلى، دوات، ونجم الجبار، وشمس رع الليلية.

لاقت تلك الآراء رواجًا أثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٥ ق.م). والواقع أنه من المحتمل أنه لم يحدث قبل عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩-٢٤٧ ق.م) أن كان الحديث محكنًا عن جمع بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية والأوزيرية يكون فيه حجم المعتقدات المشتركة أكبر من الاختلافات. ولم يمنع ذلك الحل الذي على قدر كبير من التشوش، بما فيه من أنساق الحياة الآخرة المتغيرة وبقاء للأرواح المرافقة، المصريين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية من الإيمان على نحو متزايد بالحياة الآخرة. بل واقع الأمر أنهم أضافوا المزيد من الإمكانيات والتعقيدات جريًا على

الطريقة المصرية التقليدية. وكان صحيحًا على نحو بارز في عصر الدولة الحديثة حيث أضيفت نصوص جنائزية جديدة.

أضيف تطور آخر فى العصر المتأخر (بداية من ح. ٧٤٧ ق. م) بسعى الكثير من النساء إلى أن يصبحن مصاحبات للإلهة الأم وربة الحب حتحور عند وفاتهن وليس لأوزيريس؛ ربحا لأن حتحور كانت قد أصبحت مرتبطة افتراضيًا بالإلهة الأم الحنون والمواسية كأحسن ما يكون الحنان والمواساة إيزيس، أو ربحا لأن بعض المصريات كن مشغولات في خلق صورة سَبْقيَّة للحركة النسوية.

## ما قبل الإيمان بالأخرويات يهب الحياة الآخرة لكل من يمكن تحمل نفقاتها

وفر دمج لاهوتى رع وأوزيريس قاعدة لاهوتية لأوج الثورة الأوزيرية؛ ذلك أن ما قبل الإيمان بالأخرويات، أو الإيمان البدائى بالأخرويات، فتح الباب لمشكلة المصير النهائى للإنسان على النحو الذى أثارها به فيما بعد الإيمان التوحيدى بالأخرويات. لم يتمكن المصريون من تجاوز ما قبل الإيمان بالأخرويات؛ لأنهم لم يتصوروا أنه قد يكون هناك مدلول وتطور خطى لشىء اسمه التاريخ ينطوى على مصير نهائى للعالم والبشرية. ولذلك كانت مشكلة تغيير ذلك غير ذات صلة في رأيهم.

لم يدرك المصريون الحاجة إلى تغيير جذرى، وإلى حلول مقنعة لمشاكل المعاناة والشر، وإلى العلاج الأخلاقي النهائي والثواب. ولم يكن الشر والمعاناة سببين كافيين لإحداث التغيير في هذه الدنيا السارة إلى حد كبير أو في مصير البشرية. وكان المصريون يسعون إلى تأكيد نظام العالم القائم بالفعل، وليس تغييره كما فعل التوحيديون اللاحقون.

كان المصريون يرون أن نظام ماعت الكونى الدائم، المقر سلفًا ولا يمكن تغييره الذى وضعته الآلهة، يعمل على نحو مثالى؛ شريطة أن يؤدى الفرعون وكهنته الطقوس السحرية اليومية الصحيحة ويطبقون القوانين الصحيحة للحيلولة دون إزفح، أي الاضطراب والفوضى. فإن تحققت تلك الشروط يكون الآلهة والأكوان ودورات

الفصول والأرض ومصر والناس وعلاقتهم بالآلهة وفيما بين أنفسهم جميعًا جزءًا من توافق إيجابي وعدالة طبيعية .

كان الفرس والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون اللاحقون (وكذلك الهندوس الذين يستخدمون نسقهم الخاص بتناسخ الأرواح ونير قانا القائم على القيمة الأخلاقية) يشعرون شعوراً قوياً بأن التوافق القائم على العدالة المطلقة ليس من سمات الحياة الدنيا. وكان الإيمان بالأخرويات أى البعث النهائي والحكم النهائي والثواب والعقاب النهائيان من اختراع الفرس في القرن السادس ق م وسرعان ما انتشر . ومع ذلك لا يبدو أنه كان له دور كبير في مصر التي احتلها الفرس اعتباراً من عام ٥٧٥ ق . م فالواقع أنه لم يسد في مصر قبل اعتناق المسيحية بأعداد ضخمة خلال القرن اليلادي الثالث ثم اعتناق الإسلام بأعداد ضخمة في منتصف القرن السابع الميلادي .

كان المصريون يرون أن الحياة الأبدية في الحياة الآخرة، دوات، وحم عنخ، أي تكرار حياة؛ فهي لم تكن تحسينًا، بل كانت في المقام الأول حقّا طبيعيًا يمكن الحصول عليه في حال استخدام السحر الصحيح والتكنيكات المادية الصحيحة. ومع ذلك كانت فكرة أن السلوك المهذب في المجتمع جزء من التوافق الطبيعي تمثل بداية الثواب الأخلاقي. وكانت الثورة الأوزيرية ثورة ضخمة في زمانها. ومن المؤكد أن ما قبل الإيمان بالأخرويات الخاصة بها أسهم في التطور التدريجي للإيمان بالأخرويات بمبادئ خلاص أكثر تعقيدًا، وأنساق للحكم الأخلاقي وليس السحرى بعد الموت، والجنة والنار.

كانت الثورة الأوزيرية بمثابة الإنجاز المتوِّج في النسق التعددي المصرى. فقد جعل البعث والحياة الآخرة، والإله المُخَلِّص، وإمكانية الربط بين آداب السلوك والدين، الديانة المصرية أعقد نسق ديني اختُرع حتى ذلك الوقت. وكان تداعياتها هائلة.

من الناحية الاقتصادية، شكلت الثورة اقتصادًا ثانيًا كان في كثير من الأحيان على نفس ما كان عليه الاقتصاد اليومي من الإنتاجية، بل وأكثر منه إنتاجية. وفي التكنولوچيا، خلقت تقديسًا للزراعة والرى والحرف. وفي الفن والعمارة أطلقت شرارة وفرة لا سابق لها. ومن الناحية السياسية أوجدت الأطر والهياكل الأساسية للمجتمع.

ربما كان الشيء الذي لم يتنازل كهنة هليوپوليس الدهاة ويشرحوه بشأن نسقهم الغامض والمتناقض هو كيف يمكن لهذا التشويش من أنماط الحياة الآخرة والعديد من الأرواح التي تبقى حية أن تعمل ويمكن أن تعنى شيئًا بالنسبة لأي إنسان.

ومع ذلك فلم يكن كهنة هليوپوليس محقين بشكل واضح في افتراض أن المصريين كافة (أو كلهم تقريبًا) سوف يؤمنون بلاهوتهم على الفور فحسب، بل ظل لاهوتهم قائمًا وكان الناس يؤمنون به بتعصب طوال ثلاثة آلاف سنة حتى مستهل زماننا. وبعد ذلك سادت حلول خاطئة شاعرية أخرى - وإن كانت أكثر روحانيةً وأكثر أخلاقيةً - مثل حلول الروح والحياة الآخرة العبرانية والمسيحية .

لقد عثروا في مصر على حل لمشكلة الموت الأساسية؛ أو على أقل تقدير كان هناك اقتراح لهذا الحل وآمن الناس به. كما أنه انطبق على الجميع. ومع ذلك فقد امتد الفاصل الكبير بين الديانة الملكية وديانة الشعب إلى الحياة الآخرة. وفي ظل المجتمع المصري الذي يتسم بالتراتب الصارم كان من المستحسن أن يصح توقع المساواة في الحياة الآخرة. وواقع الأمر أن حل مشكلة الموت قد أوجد فقط من أجل هؤلاء الذي يمكنهم تحمل نفقات أن يكونوا أپر، أو «مجهزين» للبقاء في الحياة الآخرة. واقتضى ذلك التحنيط، والمقبرة المتينة، والقماش الفاخر، والأثاث، والرسومات، وتماثيل الكا، والنصوص الجنائزية السحرية. وأن يصبح الإنسان «مجهزًا» على هذا النحو لم يكن بالأمر اليسير نواله بالنسبة لمعظم العوام. وعلاوة على ذلك فإنه إذا كان أحد العوام قادرًا بشكل أو بآخر على نحمل نفقات ذلك «التجهيز»، فلم يكن ذلك يعني الوجود اللطيف البسيط في العالم الآخر؛ فقد كانت الحياة القائمة في دوات تتطابق بصورة أو بأخرى مع منزلة المرء في الحياة الدنيا. ولم يكن من غير المعتاد أن يقوم عامة الناس بأعمال الزراعة في دوات؛ لأنهم حين كانوا أحياء لم تكن لديهم الموارد التي تمكنهم من دفع أجر النحاتين الذين يصنعون لهم تماثيل الأوشابتي كي تعمل لهم. وشيئًا جرى سد الفجوة الكبيرة التي تمثلها الحاجة إلى أن يكون المرء «مجهزًا»، بما في ذلك التحنيط الكامل أو الجزئي والمقابر ومبادئ الخلاص وأرواح الشخص العديدة، وإن لم يكن سدًّا كاملاً و متماسكًا .

ورغم ذلك يبدو أن وجود حياة آخرة للجميع وليس للفرعون فحسب كان اعتباراً

من عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) سببًا في التحسن الذي طرأ على العدالة الاجتماعية للناس كافة في الحياة الدنيا. ومع ذلك لم يؤثر هذا التحسن على الطابع التراتبي الصارم للمجتمع أو الاعتقاد بأن قيام المرء بالدور المخصص له يكون بناءً على موضعه في التراتب، وبأن السحر وليس الأخلاق هما مفتاحا الحياة الآخرة.

رغم هذا كله فإن النقطة المهمة هي أن ما قبل الإيمان بالأخرويات قد اختُرع. وكان اقتران مفهوم الحياة بالطريقة الصحيحة، أى الطريقة المهذبة الخاصة بنسق الحياة الآخرة والخيلاص الأوزيريين الخاص بنظام ماعت الأزلى، أمراً جديداً وجسوراً على نحو يدعو للدهشة. فقد خُلق حكم لا يقوم على ماعت باعتباره نظامًا كونيّا أقر سلفًا فحسب، بل كذلك على التزامات ماعت الأخلاقية في الحياة الدنيا من أجل الفوز بالحياة الآخرة، حتى وإن لم يحظ بالاحترام وأفسده السحر.

كما سوف نرى بعد قليل، كان الحكم فى «قاعة الحقيقتين» زيفًا كبيرًا، ولكنه ربما قدم إلى حد كبير أفكارًا للشعوب الأخرى؛ ربما للعبرانيين تقريبًا فى ربطهم بين الأخلاق والرب وربما للفرس فى اختراعهم الحكم النهائى. وكان المصريون أول شعب يقدم فكرة أولية عن التحذير من أن المرء يواجه النتائج فى الحياة الأخرى فى حال عدم احترامه آداب السلوك أو الالتزامات الأخلاقية فى الحياة الدنيا. لقد وضعت إجابة بسيطة للسؤال الأساسى، وهو مشكلة الشر والمعاناة غير المبررة فى العالم، على أچندة البشرية.

## أول شعب في التاريخ تراوده فكرة العلاقة بين الدين والحياة الأخرة والأخلاق

أوصلت مراودةُ الأفكار القائلة بأن السلوك الأخلاقي قد يكون عاملاً أساسيًا في الفوز بالحياة الآخرة المرضية وأن الإثم قد يقره حكمٌ يتضمن «الموتة الثانية» الرهيبة مصر إلى حافة إنجاز كبير في تاريخ البشرية. فقد اخترع المصريون تقريبًا الجنة باعتبارها الثواب الأخلاقي، وذلك بالحل التقريبي لمشكلة جزاء الشر والمعاناة في الحياة الدنيا.

حاولت مصر مواجهة هذا التحدي وفشلت، فقد اتخذت الخطوات الأولى في هذا

الاتجاه، ولكنها لم تنجح بصورة أو بأخرى في إقامة صلة حقيقية بين الأخلاق والحياة الآخرة.

لم تعد الحياة الآخرة تحدث فحسب، ولم تعد مجرد مسألة دفن مع المؤن من السلع والأسلحة والطعام للحياة الآخرة وتنظيم الصلاة الجنائزية. كما أنها لم تعد مكانًا وسطًا يتسم بالحيادية بل والوحشة بكل ما تعنيه تلك الكلمات، من المفترض أنه روحى ومنعزل عن سائر البشر والآلهة مثل كور السومرية. وكان بالإمكان الإعداد بحرص لدخول الحياة الآخرة، دوات، والإقامة الإيجابية الأبدية فيها ونوالها قبل الموت الفعلى بكثير. وكانت دوات وما بها من حقل الأسل، يارو، وبحيرة الأزهار، مكانًا للأبدية الحقيقية، أى للاستمرار الخالد للحياة التي كان يحياها الإنسان على الأرض. وكان الاسم الذي يعنى الأبدية هو «شنو»، وهو نفس الاسم المستخدم للخرطوش الملكى الخاص بالهوية الإلهية الدائرية وبكا نهاية.

وبما أن المصريين كانوا أكثر انشغالاً بالموت، وبما يحدث بعد موت الجسد وأرواحه، وبالرفاهة المادية للموتى، من أى شعب قبلهم (أو بعدهم)، فقد كان من المنطقى أن يقتربوا من اختراع فكرة الجنة كمكان للرضا المادى. وكان منطقيًا بالقدر نفسه أنهم بما كان لديهم من نظرة سحرية حيوية أساسية لم ينفذوا بالكامل خطوة أخرى - هى الحكم الأخلاقى الحقيقى المنطوى على المكافأة المادية الحقيقية أو العقاب المادى الحقيقى - التى كانت ستحول فكرتهم عن الحياة الآخرة إلى جنة روحية تُكتسب بالأخلاق.

الشيء المدهش هو أنهم اخترعوا النسق الأخلاقي اللازم والمكافأة عن طريق إعادة تفسير مدلول الإلهة ماعت ودورها شيئًا فشيئًا. وبالتدريج باتت عنخ ام ماعت، أي «الحياة بماعت» الخاصة بالدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢٦٨٦ ق. م)، لا تعنى احترام النظام الأزلى فحسب، بل كذلك فعل الشيء اللائق، والشيء الأخلاقي في الحياة الدنيا. ومن الناحية النظرية، أعد اختراع الاعتراف والحكم في «قاعة الحقيقتين» وإعلان مكافأة الخلود وتكرار الحياة، وحم عنخ، بأبدية وسعادة، وجزاء السلوك الخاطئ، والموت موتة ثانية، ميت ام نم، المسرح لنظام أخلاقي شامل.

ليس من المدهش في ظل العقلية المصرية أنهم فضلوا حكا، السحر، بل والخداع شديد الوضوح، على مفهوم الأخلاق الجوهري، لنيل الحياة الأبدية. فقد كانوا

يتظاهرون باحترام ماعت باعتباره مفهومًا أخلاقيًا فحسب؛ لأنهم كانوا يؤمنون إيمانًا براجماتيًا بان حكا أكثر فاعليةً من التفسير الأخلاقي لماعت. وكان المصرى القديم يؤمن في المقام الأول بأنه مهما كان نوع الحياة التي يحياها فإن بإمكانه شراء بلوغه الحياة الآخرة بدفعه تكلفة التحنيط والمقابر المتينة والتماثيل والأوشابتي والتمائم والتعاويذ.

كان أصل مفهوم ماعت (الحقيقة والنظام) والإلهة ماعت باعتبارهما التجسيد الأزلى للنظام الكونى السحرى حائلاً دون إقامة نظام أخلاقى مستقل. والواقع أن الترجمة المعتادة لعنخ ام ماعت هى «العيش بالحقيقة»، أى فعل الشيء الأخلاقى، وترجمة «قاعة الماعتين» هى «الحقيقتان»، غير أنه ربما يكون من الأفضل فى كثير من الأحيان استخدام مصطلح «النظام» مقابل «ماعت» وليس «الحقيقة». وبالنسبة للفرعون على نحو خاص، ربما كان حاكم ماعت، أو عنخ ام ماعت، تعنى فى الأصل أن عليه احترام القوانين والشعائر الإلهية المعززة للتوافق الكونى فى ظل خطر إحداث عكس النظام، ماعت، وهو الفوضى والاضطراب، إزفح. ويعنى عنخ ام ماعت العيش فى توافق وانسجام مع الآلهة والطبيعة، التى كانت الأشياء نفسها. وعند النظر الى عنخ ام ماعت بهذه الطريقة نجد أنها كانت تتعلق بالعيش بصورة لائقة حسب احتياجات المجتمع وفى إطار النظام الكونى والطبيعى المقرر سلفاً أكثر من تعلقها بالعيش بطريقة أخلاقية، أى «العيش بالحقيقة» كما نفهم نحن هذا المصطلح الآن. ومع بالعيش ماعت فى أكثر أشكالها تطوراً قمثل السلوك شديد التهذيب والخيرية فى المجتمع، وكانت فى حدها الأقصى محاولة لفعل ما هو أخلاقى.

أوضح الكثير من علماء المصريات، وخاصة سيريل ألدرد (١٩١٤-١٩٩١) في كتابه إخناتون: ملك مصر Akhenaten: King of Egypt، أنه من «التبسيط المبالغ فيه» ترجمة عنخ ام ماعت على أنها شخص يحيا بـ«الحقيقة» أو الأخلاق. وفي كتابه السابق إخناتون: فرعون مصر Akhenaten: Pharaoh of Egypt قال ألدرد «... إن وراء هذه العبارة ما هو أكثر عما تؤكده الكلمات. فمعنى ماعت هو نظام الأشياء الثابت بالشكل الذي كانت موجودة عليه عند خلق العالم وليس مبدأ نظريًا ما للحقيقة»... أي «النظام الكوني الصحيح في الوقت الذي وضعه فيه الخالق... الآلهة [التي] حكمت مصر أولاً بعد خلقها في صورتها الكاملة... "(٢).

Aldred, Cyril, Akhenaten: King of Egypt, p. 111 and Akhenaten: Pharaoh of Egypt-(3) A new study, p. 28.

كانت ترجمة عنخ ام ماعت على أنها تعنى «الحياة بالحقيقة» فحسب خطأ وقع فيه ويليام ماثيو فلندرز بترى (١٨٥٣-١٩٤٢) وچيمس هنرى برستد (١٨٦٥-١٩٣٥) وچون أ. ويلسون (١٨٦٩-١٩٧٦) وكثيرون غيرهم من علماء المصريات البارزين بثبات يبعث على الحيرة. واتجهت ميريام ليشتهايم (المولودة في عام ١٩١٤)، التي اتفقوا على أنها أروع من ترجم اللغة المصرية، إلى الاتجاه الصحيح بترجمتها عنخ ام ماعت باستمرار به «يعيش بماعت» وأشارت إلى أنها تعنى «النظام الإلهي» قبل أن تعنى «العدل» و «الحقيقة». كما أخذت ليشتهايم في اعتبارها كذلك أن ماعت تعنى ضمنًا «تأكيد القيمة الأخلاقية» (٧).

<sup>7</sup> Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 4, 239, 245 and (v)
Volume II, p. 7.

<sup>8</sup> Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, pp. 47 and 153, Hornong, Erik, Con-(A) ceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 213 and 25 and Aldred, Cyrill, Egyptian Art, p. 11.

ربما كان رأى هنرى فرانكفورت الحاسم (١٨٩٧-١٩٥٤) أفضل من لخص المعانى والأسرار العديدة لماعت (وكذلك بالنسبة لكثير من المفاهيم المصرية الأخرى): «... إنه [ماعت] مفهوم يتعلق بأصل الكون وبنيته قدر تعلقه بالأخلاق. إنه العدل باعتباره نظامًا إلهيّا للمجتمع عنير أنه كذلك النظام الكونى للطبيعة كما وُضع في وقت الخلق. . . ونضطر في بعض الأحيان إلى ترجمته بـ«النظام»، وأحياناً بـ«الحقيقة»، وأحيانًا بـ" العدل ". ويقتضى عكس ماعت نوعية مشابهة من الترجمة . . . وتنتمى قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع والأوامر الإلهية جميعها إلى فئة واحدة تضم ما هو صحيح» (٩).

كانت ماعت واحدة من أقدم الإلهات المصرية ومن المفترض أنها ابنة إله الشمس رع وزوجة إله القمر والحكمة تحوت. ومن الواضح أنها نشأت كإلهة لحقيقة ما يشكل النظام الكونى الأزلى، وليس الحقيقة بالمعنى الأخلاقى. وكانت ماعت النظام الإلهى الذى خُلق فى زب تبى، «الزمن الأول» أو «المناسبة الأولى»، أى زمن الخلق. وكانت تقدر الحَركة الصحيحة للنجوم عبر السماء وتغير الفصول، وكذلك السلوك «الصحيح». وكان هذا المفهوم للنظام الكونى، والعدالة الطبيعية و«الحكمة» التى جسدتها ماعت أولاً قبل العدالة الأخلاقية والاعتبارات الأخلاقية هو ما أضيف شيئًا فشيئًا إلى صفاتها. ولم تصبح تلك الأوجه الأخلاقية لصفاتها قط أكثر أهمية من الرؤية السحرية للكون التى كانت تمثلها.

ورغم أصولها المحتملة ضمن آلهة وإلهات عصور ما قبل التاريخ (قبل ح. ٣١٠٠ق. م) التي كانت ذات رءوس حيوانية في العادة، فقد كانت تصور في أغلب الأحيان في هيئة بشرية بريشة نعامة، شوت، في شعرها، وفي بعض الأحيان توجد ريشة النعامة مكان الرأس، وفي أحيان أخرى مجرد ريشة نعامة أو قاعدة تمثال فحسب. وأقدم حرف هيروغليفي يعني ماعت هو قاعدة التمثال أو العرش الذي يمثل الصرامة والاستقامة؛ بعبارة أخرى الاحترام الصارم للقوانين الطبيعية كي يمكن للآلهة القيام بأدوارها ويحال دون الفوضى والاضطراب، إزفح. وكانت قاعدة التمثال تفسر في

<sup>9</sup> Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 54. (9)

بعض الأحيان على أنها تصور التل الأزلى، بن بن، الذي خرجت منه الآلهة والخلق.

مهما كان التفسير الذي يمكننا وضعه لحرف قاعدة التمثال وتجسيده لوضع الكمال، كانت ماعت واقعًا نظريًا مجردًا وليست إلهة للطبيعة بالمعنى الدقيق للكلمة. كما كانت المعبودة المصرية الوحيدة التي خُلقت على أساس فكرة ومبدأ مجرد، وهي تمثل مع هُوْ إله النطق الخلاق، وسيا إله الفهم، وحكا إله السحر واحدة من معبودات معدودة من مجمع الآلهة المصرية التي ليست تجسيدًا مباشرة لعناصر من الطبيعة المادية.

حتى في الجزء الأول من عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢٦٨٦ ق. م) كانت ماعت لم تزل المفهوم اللاهوتي للنظام الطبيعي، وكانت هناك كذلك تفسيرات أخلاقية لا لبس فيها لماعت. ويصدق ذلك بشكل خاص على «متون الحكمة، سبايت، وهي «تعاليم» من أحد الآباء لابنه، وإن ظلت تلك النصوص باستمرار وفي المقام الأول دليلاً لكيفية العيش بطريقة نفعية وبنجاح في المجتمع المصرى التراتبي، وكذلك كيفية العيش بطريقة لا ثقة.

يرجع تاريخ أقدم سبايت إلى حوالى عام ٢٥٥٠ ق. م («تعاليم الأمير حور چدف») وأشهرها «تعاليم پتاح حتب». وليس تاريخ كتابة «تعاليم پتاح حتب» معروفا على وجه اليقين وقد وصف پتاح حتب بأنه وزير في عهد الفرعون چد كارع إسيسي (ح. ٢٤١٤-٢٣٧٥ ق. م) والنص محفوظ على ثلاث برديات ولوح خشبي، وأفضل نسخة هي بردية بريس (\*) التي يعود تاريخها إلى الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥- ١٠٥٠ ق. م) وهي موجودة حاليًا في المكتبة الوطنية بپاريس. ومع أنه من المشكوك فيه أن النص يعود بالفعل إلى عهد الفرعون چد كارع، فهناك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن النسخة الأصلية تعود إلى الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق. م) قبل أن تعاد كتابتها في عصر الدولة الوسطى حين كان الاهتمام بشأن العيش بطريقة صحيحة في المجتمع من أجل الفوز بالحياة الآخرة يعكس ثبات حق الناس كافة في الحياة الآخرة.

رغم التأكيد على السلوك البراجماتي والنفعي، بل الذي يتسم بالخضوع، في

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى عالم المصريات الفرنسي بريس داثين Prisse D'Avennes الذي اشتراها من أحد الفلاحين وأهداها إلى المكتبة الوطنية بهاريس عام ١٩٤٧م - المترجم.

المجتمع التراتبى، تتعامل «تعاليم پتاح حتب» بوضوح مع القيم الأخلاقية. فهى تشير إلى أن العمل بطريقة منصفة وأخلاقية وخيرية، بالقلب، وبطريقة تقوم على المساواة، في الحكومة، وبالعدل في الحياة الفردية، له نتائجه الدائمة. وأعلن پتاح حتب : «لعدل عظيم وهو ملائم على الدوام. كما أنه لم يعقه شيء منذ زمن من خلقه، (بينما) هناك عقاب لمن ينتهك قوانينه. . . ولم يوصل الإثم مرتكبه في يوم من الأيام إلى بر الأمان» (١٠٠).

تجاوزت «تعاليم إلى الملك مرى كارع» (نصائح ملك يحكم من هيراقليوپوليس إلى ابنه أثناء عصر الانتقال الأول، الأسرتان التاسعة والعاشرة، ح. ٢١٦٠-٢٠٦، التى كُتبت على بردية ليننجراد التى يعود تاريخها إلى الفترة من منتصف عصر الأسرة الثامنة عشرة إلى نهايته (ربما من ١٣٠٠ إلى ١٢٩٥ ق. م) «تعاليم پتاح حتب». فالسلوك اللاثق، على الأقل إذا كان الأمريت على بالمصريين البشر بحق، رمت، وليس «الآسيويين الخاسئين»، أهم من الأضحية الحيوانية في الحصول على الحياة الأبدية «كالإله: «تعلم أن المجلس [محكمة قاعة الحقيقتين بالحياة الآخرة] الذي يحكم على الضعفاء لا يتساهل في ذلك اليوم الذي يحكم فيه على البؤساء. . . إن خُلُق الشخص مستقيم القلب أكثر قبولاً [عند الإله] من ثور يقربه الآثم». وربما قيل هذا قبل ١٦٠٠ على الأضاحي الحيوانية والشعائر! وفي «تعاليم للملك مرى كارع» الأخلاق اللائقة على الأضاحي الحيوانية والشعائر! وفي «تعاليم للملك مرى كارع» الأخلاق اللائقة إيجابية في حد ذاتها: «السلوك الجيد هو جنة الرجل . . . لا تكن شريراً . . . أقم العدل وأنت مقيم على الأرض» (١٦٠).

تقدم «نصائح آنى» التى تعود إلى الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٢٩٥ ق. م) نصائح جمة بشأن السلوك النفعى والمتذلل، غير أنها تعرض فى الوقت ذاته نموذجًا للسلوك اللائق: «ضاعف الطعام التى تعطيه لأمك واحملها كما حملة (ك). . . لا ينبغى لك أكل الخبز بينما آخر ينتظر دون أن تمد له يدك بالطعام» (١٢).

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 412. (۱۰) المرجع السابق، ص ۶۱۵ و ٤١٧)

<sup>(</sup>١٢) المرجع السابق، ص ٤٢٠ و ٤٢١ .

من المؤكد أن مؤلفى متون الحكمة كانت لهم اهتمامات أخلاقية شكلت باطراد تفسيراً أكثر أخلاقية لماعت على مر القرون. وبما لا شك فيه أنهم تجاوزوا مفهوم السلوك اللائق بالشكل اللازم للعيش فى المجتمع، ورغم ذلك ظلت تلك المتون على الدوام أدلة للسلوك الصحيح، وللمصلحة الذاتية العملية والمتذللة. وهناك الكثير من اللك العبارات فى متون الحكمة. يقول پتاح حتب: "إذا كنت أحد الجالسين على مائدة من هو أعظم منك. . . فلتخفض وجهك إلى أن يخاطبك هو . . . »، ويقول أمنموبى (ح . ١٨٦١ – ١٩٠٩ ق . م): "لا تأكل خبزاً أمام أحد النبلاء". ويقول أمنمحات (ح . ١٩٨٥ – ١٩٥٥ ق . م) "ابتعد عمن هو خاضع [لك] ... " ويقول آنى: "احترس من المرأة الأجنبية غير المعروفة فى بلد [تها]. الفرس تلبس عدتها/ وتمضى مطبعة إلى الخلاء/ والكلب يطبع الكلام/ ويسير خلف سيده . . . "إلخ (١٣٠) .

يبدو من الخطأ كذلك الاعتقاد بأن متون الحكمة تخلت في أي وقت من الأوقات عن تفسير ماعت على أنه احترام النظام الأزلى، مثل عمل ما تعارف الناس على أنه صحيح بالنسبة للكون وبالنسبة للمجتمع. ويبدو من المستحيل تفسير متون الحكمة على أنها دليل على أن المبادئ الأخلاقية كانت أكثر أهمية بكثير من النظام الأزلى والسحر. إذ يبدو أن متون الحكمة والأمور التي انشغلت بها استثناءات للجو السائد من الدعم بالكلمات لماعت باعتبارها مبدأ أخلاقياً.

ربما يُرى هذا بوفرة ليس اعتبارًا من متون الأهرام والتوابيت السابقة فحسب، بل كذلك بشكل خاص اعتبارًا من «كتاب الموتى» الذى يعود إلى عصر الدولة الحديثة (ح. ٥٠٠ - ١٠٦٩ ق. م). ولم يكن لدى مصر مجموعة أساسية من الكتابات مثل الكتابين المقدسين العبراني والمسيحي (التاناخ والعهد الجديد)، أو الثيدا والمهاباراتا الهندوسية، أو الأبستاق الزرادشتي، أو قرآن المسلمين، ولكن إذا كان لابد من اختيار كتاب مصرى قديم باعتباره أساسيًا لمعتقدات قدماء المصريين وشعائرهم فسوف يكون «كتاب الموتى».

ربما ظهر «كتاب الموتى» (والترجمة الأكثر دقة هي «كتاب الخروج بالنهار») أول ما

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian و ٤١٤ و ٤١٤ و ١٤٠ المرجع السيابق، ص ٤١٦ و ٤١٤ و ١٤٠ و ١٤٠ المرجع السيابق، ص ٤١٨ و ١٤٠ و ١٤٠ و ١٨٠ و ١٨

ظهر فى شكل بردية بها رسومات توضيحية ملونة تعرف بالنقوش الصغيرة بعد عام ١٥٥٠ ق.م. ومع ذلك فقد ظهر أكثر من نصف المائتى تعويذة السحرية التى فى «كتاب الموتى» أولاً ضمن التعاويذ السحرية التى فى «متون الأهرام» (ابتداءً من ح. ٢٣٧٥ ق.م) وفى «متون التوابيت» (اعتبارًا من ح. ٢٣٤٥ ق.م). وقد أعيد نسخ متون الأهرام المبكرة فى متون التوابيت، وفى كثير من الأحيان مع بعض الخيال الأكبر ومدائح الآلهة الأكثر إحكامًا واتقانًا ضمن المساعى السحرية لنيل الحياة الآخرة.

ينتحل «كتاب الموتى» ميراث متون الأهرام والتوابيت بالكامل. وربما يكون المثال التوضيحى الأسمى للمسعى المصرى الدائم وغير المعقول لهزيمة الموت بالطريقة السحرية وليس الأخلاقية أو الروحية. وتميزاً عن النصوص الأساسية للديانات كافة، لم يكن «كتاب الموتى» في الأساس كتابًا للأخلاق أو الروحانيات. لقد كان بلا شك كتابًا للسحر وللتعاويذ والرقى والتهديدات المضحكة والخادعة التي تسيطر على العقل. ورغم شطحات «كتاب الموتى» السحرية، فإن النقطة الجوهرية فيه هي أنه يمثل بشكل مذهل نمطا من الديانة لا يقوم على السحر والتكنيكات المادية فحسب، مثل ما سبقه من متون الأهرام والتوابيت وما لحقه من نصوص جنائزية، غير أنه لم يجد ضرراً في استخدام الحيل والكذب للحصول على العنصر الأساسى، وهو عدم الموت موتة ثانية والبقاء حيًّا ومزدهرًا في دوات والخروج في زيارات. وحمل «كتاب الموتى» أفكار الماضى الخادعة، وليس الأخلاق، إلى إحدى ذراها في تاريخ البشرية.

كان الهدف الأساسى من «كتاب الموتى» هو وضع الخطوط الأساسية للرقى السحرية والتعاويذ والشعائر والتهديدات والحيل والتكنيكات المستخدمة أثناء الاعتراف السلبى والحكم في قاعة الحقيقتين، أثناء الرحلة المحفوفة بالعقبات والمخاطر والشياطين المرعبة إلى دوات، «الأرض الأخرى"، وعدم الموت موتة ثانية والبقاء بقاءً مزدهراً في دوات ولتمكين روح الشخص، البا، من القيام برحلات إلى أرض الأحياء. وجمع «كتاب الموتى» كل الاتجاهات الأساسية لمعتقدات الحياة الآخرة المصرية ؛ أي عبادة النجوم، وعبادة الشمس، ولاهوت الحياة الآخرة الأوزيري، والتحييط، والتجهيزات الجنائزية، وتعاويذ وتمائم حكا. ويلخص هذا كله الجزء الأخير من ترجمة إ.أ. واليس لـ «كتاب الموتى» الذي جرى تأليفه للكاتب، سش، آني

من عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٥ ق.م): «فلتجعل لى مقرًا بين من هم فى العالم السفلى . . . وضمن من [يحيون] ملايين الملايين من السنين . . . ولتمنح كا أوزيريس آنى [القدرة على] الذهاب إلى العالم السفلى والخروج منه ، ولا تدعهم يردونه من على أبواب دوات (١٤٠) .

كان «كتاب الموتى» يُكتب وتُرسم فيه النقوش الصغيرة خصيصًا من أجل الشخص الذى بمقدوره تحمل نفقات عمل وكتابة نسخة شخصية باسمه. وكان وجودها ذاته فى المقبرة يضمن الحماية والرفاهة فى دوات. وعلاوة على ذلك، كان «كتاب الموتى» يُشترى من الكهنة مكتوبًا فيه اسم الشخص باعتباره ماعت خرو، «صادق الصوت»، أى أنه نجح مقدمًا فى اجتباز اختبار الحكم فى محكمة «قاعة الحقيقتين». وتقول التعويذة رقم ٣٠ ب: «أنا [تحوت] حكمت على قلب المتوفى. . . أعماله صالحة فى الميزان العظيم . . . المحكوم عليه أوزيريس فلان [المتوفى] مستقيم، ليست له خطايا، وليست ضده أية تهم أمامنا، ولن يُسمح لأميت (\*) بأن يكون لها سلطان عليه».

كان للسحر والسحر المضاد كذلك أدوار أساسية في تدابير «كتاب الموتى» الوقائية لضمان المرور الآمن إلى دوات. التعويذة رقم ٢٤ «لإحضار السحر لفلان»، «. . . . جمع السحر من كل مكان كان فيه . . . . ». وتحذر التعويذة رقم ٢٣ «لفتح الفم قائلة»: «بالنسبة لأية تعويذة أو أية كلمات قد تُنطق ضدى ، سوف تتصدى لها الآلهة ، حتى التاسوع بكامله» (١٥٠).

يبدو أن معاناتهم الحقيقية بشأن ما إذا كان سلوكهم أخلاقيّا أم لا كانت أمرًا استثنائيّا. فقد كان هناك القليل جدا من الاهتمام الزائد بالأخلاق والمعاناة والخطيئة والإثم الذي كثيرًا ما نجده بين العبرانيين والأورفيوسيين (\*\*) اليونانيين، والزرادشتين، وبشكل خاص عند المسيحيين.

<sup>14</sup> Budge, Wallis, E.A., The Egyptian Book of the Dead, pp. 367-368. (18)

<sup>(\*)</sup> أميت معناها المفترسة، وهي وحش كاسر أنثوى السمات مهمته القضاء على من يتبين أن قلوبهم أثقل وزنًا من ريشة ماعت على ميزان المحكمة التي يرأسها تحوت في دوات. ورأس أميت أشبه بالتمساح ومقدمة جسمها على هيئة أسد، أما باقي جسمها فعلى شكل فرس النهر المترجم.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 28, 52 and 51-52. (10)

<sup>(</sup>هه) نسبة إلى أورفيوس Orpheus وهو في الأسطورة اليونانية موسيقي تبع زوجته يُوربيدس إلى «مثوى الأموات» فأجاز له بلوتو، وقد سُحر بالحانه، أن يخرجها من ذلك المثوى شريطة ألا ينظر إلى الوراء، ولكنه نظر في اللحظة الأخيرة ففقدها المترجم.

كان الحكم في «قاعة الحقيقتين» عند دخول العالم الآخر، دوات، يشرف عليه أوزيريس ملك الموتى تساعده ماعت وحورس وتحوت وأنوبيس وإيزيس ونفتيس و ٤٢ قاضيًا من الآلهة والشياطين؛ يبدو أنهم يمثلون ٤٢ إقليمًا و ٤٢ إثمًا.

حين كان المتوفى المصرى يقدم نفسه فى القاعة، لم يكن يعترف، متواضعًا، بذنوبه ويطلب الصفح والمغفرة. فطبقًا لما جاء فى «كتاب الموتى»، كان المتوفى يتلو العبارة الأخلاقية المصرية الأساسية، المعروفة بـ «الاعتراف السلبى» (التعويذة رقم ٢٥). ولم يكن من الممكن أن يصدق هذا «الاعتراف» حتى الشخص الأكثر سذاجة، ناهيك عن الإلهة ماعت ربة الحقيقة. وكان المتوفى يؤكد للآلهة والشياطين أنه «لم يرتكب شرًا»، وأنه لم يتصرف تصرفًا شريرًا ضد الآلهة أو الملك أو الناس، ولم يرتكب جريمة قتل أو سرقة، ولم «يضف إلى ثقل الميزان» ولم «يأخذ الحليب من فم الأطفال» وأنه «أعطى الخبز للجوعى، والماء للعطشى». ولكنه يقدم كذلك تلك الادعاءات المبالغ فيها قائلاً: «لم أتجسس [أسترق السمع]»... «لم أعبس»... «لم أرفع صوتى»... «لم أنطق بالكذب»... «لم أسبب فى إراقة الدموع»... «لم أطفأ نارًا لابد منها»... «لقد جئتكم بلا خطايا، وبلا ذنب، وبلا شر، وبلا شاهد يشهد ضدى.» وعلاوة على ذلك يقول المتوفى «لم أرتكب الزنا قط ولم أدنس نفسى [الاستمناء]» ولم «أضاجع صبيًا». وتضمن هذا المزيج الغريب الذي يشير إلى عدم ارتكاب أعمال شريرة أو ذنوبًا عَرَضيّة وتضمن هذا المزيج الغريب الذي يشير إلى عدم ارتكاب أعمال شريرة أو ذنوبًا عَرَضيّة العبارة الطنانة «إنى أعيش على [نظام وحقيقة] ماعت، وأقتات بماعت»، وعلى العبارة العبارة الطنانة «إنى طاهر، إنى طاهر، إنى طاهر!» (١١).

كان الخطاة والخطاة المحتملون من المسيحيين، التواقون إلى ضرب صدورهم بخطاياهم وإماتة أجسادهم بكبح شهواتها، سيشعرون بخيبة أمل عميقة من جراء هذا الغياب للمعاناة الروحية والاعتراف الدامع الصادر من القلب. وكان ر. و. فوكنر محقّا حين أشار في ترجمته لـ«كتاب الموتى» إلى أنه رغم «أنه معروف منذ زمن طويل بعنوان «الاعتراف السلبي» الذي ينطوى على التناقض، فإنه من الأفضل تسميته «إعلان البراءة» (١٧).

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume و ٣٤-٢٩ و Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume المرجع السابق، ص ٢٩-٢٩). II, pp. 124-132.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, p. 29.(\Y)

بعد ذلك يوزن القلب، إيب، الذى كان المصريون يعتقدون أنه مركز قوة الحياة ومركز الفكر والمعرفة والشجاعة والحب والحزن، مقابل ريشة الحقيقة الخاصة بماعت، شوت، ومن يقوم بالوزن هو إله التحنيط وحامى المقابر ذو رأس ابن آوى أنوبيس، أو الإله الصقر حورس. ويتولى تحوت ذو رأس أبى منجل أو القرد إله القمر المختص بالحكمة والكتابة وكاتب، سش، رع، تدوين نتيجة الوزن. وبعد ذلك يعلن أن المتوفى ماعت خرو، «صادق الصوت». ثم يقود حورس الخير المتوفى إلى أوزيريس، وإلى وبواوت ذى رأس الكلب، الإله المرشد للموتى، وفاتح الطريق، وإلى إيزيس ونفتيس حاميتى الموتى، وبالطبع إلى الإلهة ماعت.

أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتبارًا من ح. ١٥٥٠ ق. م)، كان المتوفى يتخذ إجراءً احترازيًا مكملاً له أهميته وهو استخدام تميمة جعران القلب الذى يسكت أى اعتراف محتمل بالآثام. وكان جعران القلب الذى يستخدم التعويذتين ٣٠ أو ٣٠ ب من «كتاب الموتى»، يلقى تعويذة على القلب لمنعه من الإفصاح عن الحقائق التي لا تسر: «أيا قلبي الذى أخذته من أمى. . . لا تتمرد على شاهدًا في وجود سيد الأشياء ؛ لا تشهد على فيما يخص ما فعلته، ولا تأتى بأى شيء ضدى . . . لا تكن معارضًا لى في المحكمة ، ولا تعاديني في حضور القيم على الميزان . . . لا تجعل اسمى سيىء السمعة لدى الحاشية التي تجعل الناس . . . » (١٨٥).

لم يتخيل المصريون الجحيم؛ فهم لم يخترعوا نسقًا للمعاناة الدائمة بعد الموت. غير أنهم وضعوا نسخة بديلة جيدة إلى حد ما، وهي سلف قاس إلى حد ما للنار.

لم يكن نسقهم يمثل جحيمًا حقيقيًا له مكان محدد يعانى فيه من أدينوا معاناة أبدية ، حيث يحرقون أو تبلى أجسادهم جزاء ما اقترفوا من خطايا وذنوب ؛ بل كان أرحم بكثير من الاختراعات اللاحقة مثل مجزرة الجحيم البوذي الهندوسي ، أو عذاب الجحيم المؤقت الزرادشتي ، أو نيران الجحيم المسيحي الأبدية .

كان المتوفى الذي يخفق في اختبار الحكم في «قاعة الحقيقتين» يُحكم عليه بالموت موتة ثانية، ميت ام نِم، وبالفناء، وبألا تكون له حياة آخرة، أي بالموت الأبدى. ومع

<sup>(</sup>١٩) المرجع السابق، ص ٢٧ و٥٥ .

ذلك ظلت تلك العقوبة المرعبة بالنسبة لمن كان قلبهم وكيانهم أثقل من ريشة الحقيقة، شوت، الخاصة بالإلهة ماعت الموضوعة على الكفة الأخرى لميزان الحكم نظريًّا وليس حقيقيًا؛ فمن الناحية العملية كان من السهل تجنب «الموتة الثانية»، أي الموت للأبد.

كان «آكل الموتى»، الوحش أم موت (\*) توليفة من وحش شيطان أنثوى الشكل وأسد وفرس نهر وتمساح. يلتهم قلب المتوفى ، وكان على المتوفى أن يأكل فضلاته وكان يُحرق ويُغلى، وكان القرد بابي يمزق المتوفى إربًا، وكان شزمو إله معصرة النبيذ، الذي كان في بعض الأحيان على هيئة البشر وأحيانًا أخرى له رأس أسد، وفي بعض الأحيان صقرًا، يشفط دمه كله.

ومع ذلك كان التركيز على فوائد «العالم الآخر»، دوات، وليس على أم موت. فالنتيجة الإيجابية للحكم مضمونة افتراضيا. والواقع أن الحقيقة والسلوك الأخلاقي والعقوبات المرعبة كانت مفهومة ضمنًا ولكنها لم تكن تطبُّق؛ فثواب الحياة الآخرة هو وحده الذي كان يطبُّق. كان من السهل استخدام العديد من التماثم والتعاويذ السحرية، لمجرد إضفاء مظهر احترام سلوك أو أخلاقيات ماعت اللائقة التي يسهل تلفيقها جميعًا والاحتيال عل القضاة وتضليل الحكم في «قاعة الحقيقتين».

لم يكن لمفهوم أم موت أية قيمة إثنائية كبيرة، حتى إذا كان من الواضح أن هناك إشارة إلى ما يحدث لمن لا يلتزم بالقواعد. وربما لا توجد إشارة واحدة في الفن المصرى الكلاسيكي القديم وأوراق البردي إلى أن أم موت أكلت أحدًا بالفعل، أما أعداد من صَلَوا السعير المسيحي اللاحق فكانت (ولا تزال) غفيرة. يتحدث چون بينز وچارومير مالك في «أطلس مصر القديمة ـ Atlas of Ancient Egypt» عن وجود صورة من العصر الروماني (اعتبارًا من عام ٣٠ ق. م) تقوم فيها أم موت بعملية فعلية لالتهام شخص ما أخفق في اختبار الحقيقة ولم يُعْلَن أنه ماعت خرو، أي «صادق الصوت»(١٩٦) . ومع ذلك فإن مثالا واحدًا يعد دليلاً ضعيفًا جدًا ، علاوة على كونه عائدًا إلى عصر الاحتلال الروماني لمصر، أي من عصر تدهور الديانة والفن المصريين الكلاسيكيين، ومن الأرجح أنه يتعلق أكشر بالمشاعر الرومانية والتأثير الروماني والتفسيرات الرومانية لمفهوم أم موت أكثر من ارتباطه بالمتقد المصرى الخالص .

<sup>(\*)</sup> ورد اسم هذا الوحش في موضع سابق على أنه «أميت» ـ المترجم. Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas of Ancient Egypt, p. 218. (١٩)

وهكذا يبدو أنه لا مهرب من حقيقة أن الحكم على الموتى في "قاعة الحقيقتين" لم يكن يقوم على الأخلاق ولا على السلوك اللائق، بل كان يقوم في الأساس على الخداع والشكليات. وكان التطبيق الحقيقي لمضامين ماعت ينطوى بالضرورة على رفض السحر. وبتحديد أكثر، كانت ماعت تعنى ضمنًا رفض الخداع والنمط القائم على الأساليب السحرية غير القويمة تعزيزًا لنمط أكثر غموضًا وأكثر مكرًا للسحر تكافئ بطريقة آلية السلوك الأخلاقي وتعوض عن المعاناة بأحلام لا يمكن تحقيقها. كانت العقلية المصرية ـ وبالأخص العقلية المصرية ـ وعقلية العالم القديم بأسره تضرب بجذورها العميقة في الميثولوچيا والسحر البدائي بحيث لم يكن من المكن أن تجعل مثل هذه القفزة ممكنة. ولم يكن هناك ما يمكنه منافسه الأفكار والقوانين البدائية النابعة من الطبيعة.

كانت البنية الأساسية لأصل الكون المصرى بالغة القداسة والديمومة، وكان النسق السحرى لترضيته والتأثير عليه شديدة الرسوخ، وكانت الأدوار والمزايا الاجتماعية السياسية على قدر كبير من التراتب بحيث لم يكن من المحتمل أن يجرى المصريون تغييرًا كاملاً ومفاجئًا لمصلحة مفاهيم الخير والشر ذات الصبغة العامة. بل كان السومريون أكثر تحفظًا في هذا المجال؛ فعلى عكس قانون ماعت المصرى، لم يكن لدى السومريين قوانين رسمية حتى ح. ٢١٠٠ ق. م، حين وضع لوجال (الملك) أور نامتُ و ملك سومر وأكّاد (ح. ٢١١٣ - ٢٩٠ ق. م) ومن بعده ابنه لوجال شولجى القواعد التي انطوت على نوع من الأخلاقيات، ولكنها لم تربط الأخلاقيات بأية صورة من الصور بالحياة الآخرة.

سوف نرى بعد قليل كيف أن البحث عن صلة قوية واضحة بين الدين والأخلاق خلق في نهاية الأمر المزيد من الطاقة والحافز بين الشعوب الأخرى، أى الشعوب الحديثة الأكثر تدينًا وفلسفة التي خرجت بحلول أكثر حرية وصراحة وأصالة للتعطش للعدل. وكان ذلك تغيرًا كاملاً ومفاجئًا لمصلحة مفاهيم الخير والشر التي سوف يدفع بها العبرانيون التوحيديون اللاحقون - بصعوبة شديدة والعديد من الانتكاسات إلى موضع الصدارة لأول مرة، وسوف تعقبها المثل الأخلاقية الرفيعة للفرس الزرادشتيين والبوذيين والمسيحيين، وعقلانية اليونانيين وأخلاقهم وعلمهم.

آمن المصريون، شأنهم في ذلك شأن السومريين، إيمانًا قويّا بأن الفوضى وسوء الحظ والمرض نتيجة للسلوك الخطأ المتعلق بالآلهة ونظام العالم وتوافقه الذي خلقته الآلهة ويمكن تصحيحه بالسحر واسترضاء الآلهة والتأثير عليها لحثها على التدخل. وكانت الخطيئة بمعنى السلوك غير الأخلاقي ومعاقبة العدالة الإلهية لمن يرتكب هذه الخطيئة إلى حد كبير مفاهيم ساميّة لاحقة لم يستوعبها السومريون أو المصريون بسهولة. إذ كان المصريون يرون أن سوء الحظ على نحو فردى أو على مستوى الأمة بسهولة. إذ كان المخلق على النحو الذي آمن به العبرانيون اللاحقون.

كان المصريون يرون أن الكون والطبيعة يفرضان قوانينهما، ويعنى كون الشخص عادلاً امتثاله لتلك القوانين وإجلال الآلهة التى وضعتها وتوقيرها. وبشكل أساسى كان النظام الصحيح، أى النظام الذى لابد من الحفاظ عليه، هو النظام الأزلى الطبيعى الدائم وليس النظام الأخلاقي الذى اصطنعه البشر. وكان النظام الصحيح تتضمنه الطبيعة وكان مرثيًا من الجميع بما له من أوجه إيجابية وسلبية؛ حيث تُخْرِج الأرض الطعام والسموم معًا، وحيث أوضاع الخضوع والسيادة فيه، وحيث الحيوانات المفترسة والحيوانات المفترسة وحيث الألهة التي تضمن الانتصار اليومي على خطر الفوضي. وكانت هناك مساحة للسلوك الإنساني الصائب أو الصحيح، ولكنها كانت مساحة أكثر ارتباطًا بقواعد الحياة التي تتسم بالتوافق في المجتمع منها بالمثل الأخلاقية السامية. وكانت خشية السلوك الخاطئ مرجعها إلى أنه يجعل هذا النظام غير منتظم. وعقد المصريون صفقة مع آلهتهم؛ فكانت القرابين والعبادة واحترام نظام ماعت الأزلى مقابل عنخ، أوجا، سنب (الحياة والازدهار والصحة)، للفرعون في البداية ثم للناس كافة. ولم يكن هناك سبب واضح لإضافة الأخلاق إلى هذه الصفقة.

كان المصريون يعتقدون أنهم يحيون في واقع الأمر منسجمين مع توافق ماعت الحقيقى؛ فقد كانوا في سلام مع أنفسهم - ام حتب، في سلام! أما العبرانيون فكانوا لا يرون وجوداً للسلام العقلى هذا؛ فالصفقة - بريت أو الميثاق - التي عقدوها مع يَهُوه كانت تنطوى منذ البداية على الحاجة إلى السلوك الأخلاقي الفردي التي ربما كانت أقوى من الحاجة إلى العبادة والاسترضاء بالأضاحي الحيوانية باعتبارها أوجه الديانة الأساسية .

على عكس الديانات التوحيدية التالية، لم يعتبر المصريون أنه لابد من تغيير مصير العالم والبشرية وأنه لا بد من ثبات الهدف النهائي. فهم لم يدركوا على نحو كامل أن إقامة الحياة الآخرة على الحكم الأخلاقي وحده لا يوفر حلا ممكنًا لمشكلة الشر والمصير النهائي للبشرية والعالم.

غير أن المصريين، على عكس السومريين والعبرانيين، لمحوا شيئًا فشيئًا العلاقة التي يمكن إقامتها بين أخلاق الحياة اليومية والحياة الآخرة والمفاهيم الخاصة بالكون. فكثيراً ما كان المصريون يرون أن السلوك الخاطئ ينطوى على ما اعتبرته الحضارات اللاحقة شراً أو سلوكًا غير أخلاقي. ومع ذلك لم يدرك المصريون المغزى الأخروى العميق الذي يمكن استخلاصه من هذه العلاقة، وكانوا ينظرون إليه باستمرار تقريبًا على أنه لا مبرر له إلى حد ما مقارنة بقوة السحر، وظل القادة وعامة الناس في مصر يركزون بقدر أكبر من الانشغال على حكا، السحر، وليس على الجوهر الأخلاقي. وكان الأهم هو طريقة عمل التكنيكات المادية الخاصة بالأداء الصحيح للطقوس السحرية المتصلة بتطبيق ماعت بمعناه الأزلى. وحين انتهى الكلام عن الأخلاق والمغالاة في مدحها كان من الممكن للخلاص والخلود أن يحققا فوزًا عن طريق الطقوس والشعائر المادية والاستعدادات الجنائزية في الحياة الدنيا واستخدام السحر والتلاعب في الحياة الآخرة.

من الواضح أن الموقف المصرى كان كافيًا لإحداث قفزة نحو تعزيز الخلود المادى عن طريق السحر والتكنيكات الجديدة والجهود الشاقة والنفقات الكبيرة على امتداد فترة زادت على ٢٥٠٠ سنة .

ولكن هذا كله لم يكن كافيًا لاتخاذ الخطوة التالية؛ أى اختراع الجنة كما نفهم نحن هذا المصطلح في الوقت الراهن. فقد كان اختراع الجنة يتطلب موقفًا مركبًا أكثر بساطة ورقة ويتطلب قدراً أكبر من الكذب، وكذلك أكثر مراوغة وأكثر طفولية وأقل مادية على نحو مباشر. ويبدو أن المقاربة الأخلاقية، أو شبه الأخلاقية، كانت كافية لجعل اختراع الجنة ممكنًا. وقد يُظن أنه في هذا المجال، كما في معظم المجالات الأخرى، كان لابد من أن تصبح عملية مزدوجة، موضع التنفيذ؛ أي أن تكون هناك محاولة جادة لتفسير المعاناة والحرمان في الحياة الدنيا والتعويض عنهما، على أن يضاف إليها جرعة لا بأس بها من التفكير القائم على الرغبة. وكان ذلك هو ما أنجزه الفرس

الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون بنسقهم الذي يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائي والثواب.

كانت فكرة الجنة ، التي ينالها الناس عن طريق الأخلاق وتكون أسمى من الحياة على الأرض ، أكثر تجردًا من أن ترد على عقل المصريين الذين كانوا على قدر كبير من المادية . وعلاوة على ذلك ربما كانوا راضين عن حياتهم بالقدر الذي يجعلهم يرغبون في الاستمرار الأبدى لأسلوب حياتهم ، أي تكرار هذه الحياة ، وحم عنخ ، بدلاً من التحسن الجذري .

كان لابد لفكرة النهائية والمكافآت المتوهجة والعقوبات المرعبة لأسباب أخلاقية أن تصبح موضع التنفيذ لجعل فكرة الجنة ممكنة. ولم يكن كافيًا أن يرضى الناس بالحياة، حيث يرغبون في أن يرونها «مكررة» للأبد بعد الموت. وكان لابد من وجود حاجة إلى تعزيز السلوك المرتب رغم الظروف الصعبة أو حتى المرعبة أو التي لا أمل فيها في الحياة الدنيا أملاً في نيل مكافأة دائمة نهائية على تلك القيود في الحياة الآخرة. وكان لابد من وجود الحاجة إلى نسق توجيه شبه أخلاقي يوفر قدرًا هائلاً من السلوى أو العقاب المرعب في المستقبل. ويبدو أن ظروف المعيشة في مصر كانت مقبولة بحيث لم تكن وشوابها أو وعيد النار وعقابها. وربما كانت الأساليب القائمة الخاصة بالتوجيه السياسي والديني لمنع القلاقل والثورة وقبول الجوانب غير المقبولة من الحياة كافية. وربما كان ترضية ضمان الحياة الآخرة التي تنطوى على بقاء الجسم وأرواحه ترضية كافية، وكانت ترضية الجنة وما هو غير محتمل التحقق أمر زائد أو لا حاجة إليه.

رغم ذلك، ووسط كل ذلك الجهد المذهل والتكاليف الهائلة التي تنطوى عليها الاستعدادات والسحر المرتبطة بالحياة الآخرة، لم يكن قدماء المصريين غافلين عن مشكلة الأخلاق، بل وكانوا على وشك مشكلة الأخلاق، بل وكانوا على وشك فهم ما كان مطروحًا. ويبدو أنه كان هناك شعور واضح بالحاجة إلى وجود صلة بين الأخلاق والدين وبين المبادئ الأخلاقية والحياة الثانية الأبدية، أو الموتة الثانية الأبدية، القائمة على أفكار الثواب والعقاب.

كما رأينا مرات ومرات، فإنه بينما كانت تعاليم ماعت الأخلاقية، وعنخ ام ماعت،

أى «الحياة بماعت»، تعنى في المقام الأول النظام الأزلى للكون والمجتمع، فإنه على الأقل منذ زمن متون الحكمة (ح. ٢٥٥٠ ق. م)، كان من الممكن فهمها كذلك على أنها تعنى العيش بشكل لائق، أى على أنها «فعل الأمر الأخلاقي». وهي بذلك تضع التبرير الأخلاقي للجنة في أيدي المصريين. بل إنها وضعت الصلة بين الحياة اليومية والأخلاق والدين في أيديهم، حيث كان الكثير مما في ماعت قانونًا أخلاقيًا ضمنيًا للحياة الدنيا، وليس مجرد معيار للنظام الكوني والمجتمعي ودخول الحياة الآخرة. وكانت جوانب ماعت الأخلاقية في الاعتراف السلبي داخل «قاعة الحقيقتين» بمثابة نسق أخلاقي، أو بالأحرى كانت ستصبح بمثابة ذلك النسق ما لم يفترضوا أن قضاة الحياة الآخرة يمكن خداعهم بادعاء البراءة من كل إثم وأن السحر والخداع كانا جواز المرور القدير إلى الحياة الآخرة.

أوضحت الاستهانة بالأخلاق كما يمثلها الاعتراف والحكم في «قاعة الحقيقتين» بكل بساطة أن المصريين كانوا يرون أن وحم عنخ، أى تكرار الحياة أو الحياة الآخرة، أهم من أن يُترك أمرها للأخلاق. ولم تكن هناك ضرورة لاتباع ماعت بإخلاص ومن القلب، أو للاعتراف بالخطايا والذنوب والسعى للتوبة بإخلاص ومن القلب، أو للسعى بإخلاص ومن القلب إلى الوجود الروحى وليس المادى في دوات. إذ كان يكفى السحر والخداع واتباع قانون ماعت بالكلام في الحياة الدنيا وبشكل خاص عند دخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك كان مجرد الحكم الشكلى في «قاعة الحقيقتين» وصلته الضعيفة بماعت، بمعنى فعل ما هو أخلاقي، في واقع الأمر تصوراً سبقيّا للاهتمامات الأخلاقية الأصيلة. وبعد بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق. م) على نحو خاص، حين كان الاعتماد الأساسي على السحر واضحًا وضوحًا لا لبس فيه، كان مجرد وجود هذه الصلة الضعيفة بين الأخلاق والحياة الآخرة في مصر يمثل ادعاءً وتحديًا غير عاديين. وفي عصر الدولة الحديثة وما بعده، أبرز اتجاه الدليل السحرى للنصوص الجنائزية وفرة كتب مثل «كتاب البوابات» و«كتاب الكهوف» و «أم دوات، كتاب ما هو في العالم الآخر»، و «كتاب الليل»، و «كتاب الغرفة الخفية»، وغيرها. وكان الاهتمام الأساسي في هذه النصوص، مثلها مثل متون الأهرام و «كتاب الطريقين» و «كتاب الموتى»، هو

ما إذا كان هناك أى شيء أكثر تركيزًا من الناحية السحرية على حماية المتوفى وقيادته بأمان إلى العالم الآخر، دوات. ورغم ذلك بقيت الجوانب الأخلاقية من قانون ماعت، بل وازدادت أهمية على مر القرون وكانت بمثابة بداية مجموعة كافية من القواعد والنظم الخاصة بالحياة المعقولة التعاونية الخيرية، بل والإخاء في المجتمع، وكذلك الأساس النظرى للحكم الأخلاقي في الحياة الآخرة. وكانت تلك الخيارات والاهتمامات هي ما وسعته الشعوب الأخرى ـ الفرس الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون ـ ليصبح نسقًا يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائي والثواب.

ظل المصريون على الحافة باستمرار في حالة من العناد. إذ لم يقطعوا ميلاً آخر على طريق مرسوم بالفعل، وهو التطبيق الصادق لمبادئ الأخلاق في ماعت الجديد، أي التوسيع الحقيقي لماعت القديم بما يتعدى تعريفه بأنه النظام الطبيعي الأزلى الدائم والقوى الطبيعية المجسدة.

يبدو أن الحقيقة الصعبة هي أنه على مر ما يزيد على ألفى سنة ، منذ متون الأهرام التي تعود إلى عصر الدولة القديمة (اعتبارًا من ٢٣٧٥ ق . م) حتى «كتاب النفس» الذي يعود إلى العصر البطلمي (ح . ٣٣٠-٣٣ ق . م) الذي حل محل «كتاب الموتى» في العصر الروماني (٣٠ ق . م-٣٢ ميلادية) باعتباره نص الحياة الآخرة الرئيسي ، توفر النصوص الجنائزية السحرية المثال التوضيحي الثابت الذي يدل على أنه حتى إذا كان هناك تأكيد على السلوك اللائق والخيرية ، كما في متون الحكمة ، فإن الجنة القائمة بشكل صارم على المبادئ الأخلاقية لم تُخترع في أي وقت من الأوقات في مصر . ومع ذلك لم يتوقف وجود اتباع مفهوم ماعت في الحياة الدنيا والحكم النظري لمعاييره في الحياة الآخرة . فقد كان ماعت يمثل بداية متواضعة لنمط جديد من التحذير الديني الأخلاقي ؛ لا تفعل الشر والأعمال غير الأخلاقية إن كنت تريد الحياة الآخرة ، ولتلعب لعبة الحياة بناء على القواعد أو فلتواجه العواقب .

لم يطبق المصريون هذا التحذير، إلا أنهم أعدوا المسرح لهذا المخطط الذي اتسم بالطفولية ولكنه كان جذابًا. والمفارقة هي أنه بالرغم من الإصرار السائد على السحر، فقد فتحت مصر الطريق أمام هذا النمط من التفكير، أو الوهم.

لقد قامت ثورة، أو بالأصح ما قبل ثورة، ضخمة في مصر. وأسهمت المواجهة المصرية مع الأخلاق - الجوانب الأخلاقية لماعت وحكم «قاعة الحقيقيتين» - إسهاماً نشطا ومتحمساً في فتح طريق جديد في الأخلاق أرسى في النهاية قواعد الأخلاق باعتبارها محك الحياة اليومية. وفي النهاية أصبح الدين ليس إنجاز الشعائر والعبادة والقرابين فحسب، بل كذلك مسألة تتعلق بالأخلاق والقيمة الأخلاقية والالتزامات. وفي آخر الأمر جرى تطوير القوانين الأخلاقية المعقدة بدون الدين واعتماداً على قيمتها الضمنية فقط. وربط العبرانيون بين الأخلاق والدين في الحياة الدنيا. وحوّل الفرس الدين إلى مسألة إثابة السلوك الأخلاقي الفردي ومعاقبة السلوك الشرير الفردي. ونبذ الكثير من الفلاسفة العلماء اليونانيون اعتباراً من القرن السادس ق. م البحث عن الصلة بين الفلاسفة العلماء اليونانيون اعتباراً من القرن السادس ق. م البحث عن الصلة بين الأخلاق باعتبارها قيمة مستقلة في حد ذاتها. وحول المسيحيون مبدأ التساداقاء العبراني الخاص بالصلاح إلى مبدأ مطلق للحب والعفو وثواب الحياة الآخرة وأصبح المثال النموذجي المستحيل الذي لا يمكن للبشرية تجاوزه. وأدى ظهور النموذج المثالي الديمقراطي اعتباراً من القرن الثامن عشر إلى الأخلاق بدون الدين.

لم يقترب المصريون قط من أى من تلك المبادئ، ولكن ينبغى ألا نبخس ما تميز به ماعت المصرى من أصالة وجرأة مذهلتين حقهما، حتى وإن أخفقت تلك المحاولات. فقد كانت تمثل بعض أكثر الأسئلة التي واجهها الإنسان جوهرية، وهي: ما هو السلوك الصحيح؟ وما هي الأخلاق؟ هل هناك ثواب أو عقاب؟

## الذهاب إلى الحياة الآخرة دوات والازدهار هناك

من الواضح أنه كان يتعين على المصريين كافة إنفاق القدر الكبير من الجهود المادية والسحرية والشعائرية في الحياة الدنياكي ينالوا إمكانية الخلود، أي كي يستأنفوا حياتهم أو يكرروها وحم عنخ في دوات «الأرض الأخرى» وتجنب الحكم عليهم بد الموتة الثانية»، ميت ام نم. وفي حال إنجاز تلك الجهود بالشكل الصحيح، وإذا كان المرء «مجهزًا» التجهيز الصحيح، فسوف يُفتح الباب المؤدى إلى دوات ويمكن له أن يبقى هناك معافى من الأذى ومنعمًا ومخادنًا الآلهة ويخرج في زيارات. وتقول التعويذة

رقم ١٧ من «كتاب الموتى»: «... دخول عالم الموتى والخروج منه، والحصول على المنفعة في الغرب الجميل [أرض الموتى]، ومصاحبة أوزيريس، والجلوس إلى مائدة طعام ون نفر [أوزيريس]، والخروج في النهار، واتخاذ أي شكل يرغب فيه، ولعب الضامة المعروفة باسم سنت]، والجلوس في جوسق، والانطلاق كروح حية، بواسطة فلان [اسم المتوفى] أوزيريس بعد أن مات». وتضيف التعويذة رقم ١١٠: «... سحرى عظيم فيها. .. أحرث فيها، وأحصد وآكل فيها، وأشرب فيها، وأضاجع فيها، وأفعل كل شيء كان يفعله فلان». وتضيف التعويذة رقم ١٧٥ أن فترة دوام هذا الوضع سوف يكون «لملايين وملايين السنين، عمراً يمتد ملايين السنين»، أس حح، اللانهاية (٢٠٠).

كما رأينا، فمن الواضح أن التكلفة الباهظة لعملة «التجهيز» هذه استبعدت الغالبية العظمى من الناس. وبطبيعة الحال لم يكن يشغل الفراعنة الآلهة أيًا من تلك الأمور. فأهرامهم الضخمة، مر، كانت قوى سحرية موجِّهة شبه كاملة لدخول الأبدية حيث ينضمون إلى رع في «أرضَ النور» ويصبحون أوزيريس.

كان لابد أن يراعى فى مقبرة الفرعون أو أى شخص آخر، سواء أكانت مصطبة أم هرمًا أم مقبرة منحوتة فى الصخر أم مجرد بناء بسيط لعامة الناس، مجموعة من الاشتراطات السحرية وكان لابد أن تكون متينة ومحمية حماية جيدة. فقد كان لابد أن تكون محمية من النهابين (الذين كانوا فى بعض الأحيان الفراعنة والكهنة أنفسهم) ومن الأشخاص الذين يسعون إلى تشويه قناع الميت بدافع الانتقام كى لا يتعرف تمثال كاه عليه، مما يتسبب فى موتته الثانية. وكانت غارات اللصوص والأرواح الشريرة تُصد بحفر صورة الإله أنوبيس حامى المقابر على باب المقبرة على هيئة كلب أسود فوق أسرى مقيدين.

بالإضافة إلى «الاعتراف السلبي» وتميمة جعران القلب التي تسكت أي اعتراف محتمل بالآثام، كان الذهاب إلى دوات يشمل التهديدات في الغالب. وكان ذلك واضحًا جدًا فيما يتعلق بالفراعنة في متون الأهرام؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 44, 103-104 and 175. (Y)

رقم ٤٧٧ : «اشتحذ سكينك يا تحوت . . . أطح برءوس من يعارضوننى وانزع قلوبهم حين آتيك يا أوزيريس» . ولكن التهديدات كانت فعالة كذلك بالنسبة للأعيان ، وهو ما تدل عليه متون التوابيت و «كتاب الموتى» ؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة رقم ٢٠ من «كتاب الموتى» : «أيا تحوت . . . فلتوقع أعداء فلان في الشراك في حضرة محاكم كل إله وكل إلهة» (٢١) .

كان بقاء المرء حيّا في الحياة الآخرة من خلال الحماية السحرية شاغلاً أساسيّا. واعتباراً من عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق. م) كان ذلك العمل يضمنه وجود نسخة من «كتاب الموتى» في المقبرة، كما كان يتم قبل ذلك في حالة متون الأهرام ومتون التوابيت. وكانت تلك النصوص تحرّف في بعض الأحيان بحيث لا تؤثر على الميت، وإنما على الشياطين والدخلاء فحسب. فكانت توضع تماثيل حيوانات متوحشة عابين وعقارب وأسود ـ كقوى حمائية بالقرب من المومياوات. وكان يُعتقد أن تلك التماثيل حيوانات حقيقية وكانت تقطع إلى نصفين أو ترسم وقد غرست فيها السكاكين لجعلها غير ضارة بالنسبة للميت الذي تحميه. (وهذه بقايا تلك التكتيكات التي التاريخ ديانة صيد سحرية).

كان تمثال الكا لمتوفى المستقبل، أى قرينه وروحه الحارسة، يوضع فى غرفة منفصلة بالمقبرة حيث تقدَّم له قرابين الطعام والشراب، حتب، وكذلك للبا. وكان أحد جوانب المقبرة الأساسية ما يسمى الباب الوهمى الذى كانّت تنحت عليه صورة للمتوفى جالسًا خلف مائدة قرابين، حيث كان الأحياء يمدون الميت يوميّا بقرابين الطعام والشراب والبخور، وبقرابين خاصة تُصنع فى أيام الأعياد وفى الذكرى السنوية للوفاة. وتشير الأهمية الأساسية لمائدة قرابين حتب منذ أقدم العصور حتى نهاية تاريخها إلى مدى أهمية مفهوم تغذية الكا والبا.

أصبحت الرسومات والنقوش التي تصور الحياة الأولى الإطار الحقيقي لـ«تكرار

<sup>21</sup> Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, p. 165 and Faulkner, (Y1) R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 50.

الحياة» وكانت لها القدرة على حفظ هذه الحياة الأبدية الشابة الثانية. وكانت رسومات الطعام تصبح بطريقة سحرية كذلك طعامًا حقيقيًا وكانت تُستخدم حين لم تكن القرابين المقدمة للبا والكاغير كافية أو غير موجودة. وبالنسبة لمن هم الأكثر ثراءً، كانت توضع مقابرهم النصوص الجنائزية السحرية المزينة بزخارف جميلة والعشرات من التمائم وكمية ضخمة من الأثاث والحلى والأدوات المنزلية والقماش الفاخر والأدوات والأسلحة وسلع الحياة اليومية المعتادة.

اعتباراً من الدولة الوسطى (بداية من حوالى ٢٠٥٥ ق. م)، كانت توضع فى المقابر التماثيل الصغيرة المعروفة بالأوشابتى («المجاوبون»). وحين كانت الأوشابتى تُحَت بواسطة الرقى السحرية الصحيحة كانت تقوم بكل الأعمال الوضيعة والزراعية فى دوات بدلاً من «الغربى» الميت، وتقدم التعويذة رقم ٦ فى «كتاب الموتى» الذى يعود إلى الدولة الحديثة الصيغة السحرية التى تجعل ذلك ممكناً: «أيا أوشابتى، المخصصين لى، إن استُدعيتُ أو اخْترتُ للقيام بأى عمل لابد من أدائه فى عالم الموتى. . . سوف تقومون بهذا العمل نيابةً عنى فى كل مناسبة لزراعة الحقول، أو غمر الضفاف، أو نقل الرمال. . . وسوف تقولون «ها أنا ذا» (٢٢).

فى البداية كان تمثال أوشابتى واحد يوضع فى المقبرة كى «يجيب» النداء للقيام بالعمل اللازم، ولكن بحلول عصر الدولة الحديثة (بداية من ح. 100 ق.م)، كان الفراعنة والأعيان الأثرياء يُدفنون مع أوشابتى لكل يوم من أيام السنة (٣٦٥) إضافة إلى ٣٦ مشرفًا للتأكد من أداء العمل. وبالطبع لم يكن بمقدور الشخص العادى والفقير تحمل تكلفة هذه المجموعة الكاملة من الأوشابتى المنحوتة وكان يُدفن مع بضعة تماثيل صغيرة بدائية فحسب.

كانت مراكب الشمس الرائعة ، ويا ، توضع في حفر خاصة بجوار المقابر الأهرام . وكانت «سفن الآلهة» تلك تمكّن الفرعون الإله المتوفى من السفر عبر السماء المائية كي ينضم إلى رع في الحياة الآخرة الأبدية ، أي في الشمس ، في «أرض النور» . وتزن المركب التي عُثر عليها عام ١٩٥٤ في حالة ممتازة بجوار هرم الفرعون خوفو (ح . المركب التي عُثر من ٥٤ طنًا وطولها ١٤١ قدمًا (٣,٢٥ متر) . وقد رُممت الترميم ٢٥٨٠ ق . م) أكثر من ٥٤ طنًا وطولها ١٤١ قدمًا (٣,٢٥ متر) .

<sup>(</sup>۲۲) المرجع السابق، ص ٣٦.

اللائق وتُعرض حاليًا في متحف صغير بجوار الهرم. وغالبًا ما كانت توضع مراكب صغيرة أو نماذج مصغرة في مقابر الأعيان.

فيما بعد، وفي عصر الدولة الحديثة، واعتباراً من عهد الفرعون تحتمس الأول (ح. 10٠٤ ق. م) كانت المقابر المتينة المهيبة في ضخامتها المنحوتة في الصخر والمخفية في أعماق الصخور خوفًا من اللصوص في وادى الملوك ووادى الملكات بطيبة، تمثل تغيراً معمارياً جذرياً، غير أن الهدف كان واحداً بطبيعة الحال؛ وهو ضمان الحياة الآخرة بطريقة سحرية وأن يكون الميت أبر، أي «مجهزاً» في مقبرته بكل مناظر الحياة الدنيا وسلعها من أجل حياته الجديدة في دوات. وكانت المناظر والتعاويذ من النصوص الجنائزية العديدة والمناظر التي تصور أعمال المتوفى العظيمة، وكذلك مناظر المتوفى وهو يخادن الآلهة، تعطى الجدران. وكانت مقابر الأعيان الخاصة في غربي طيبة تصور تلك المناظر نفسها بمقياس أقل ضخامة. وتشير بعض مقابر الصناع في دير المدينة القريب إلى جهود جديرة بالثناء بحق لكي يكون الميت «مجهزاً» التجهيز اللائق للحياة الآخرة. ومع أن الصناع كانوا فئة مميزة من بين أهل البلاد، فقد كانوا من عامة للحياة الآخرة. ومع أن الصناع كانوا فئة مميزة من بين أهل البلاد، فقد كانوا من عامة الناس من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولابد أن مساعيهم لأن يكونوا «مجهزين» انطوت على تضحيات ضخمة، بما في ذلك العمل في معظم أيام عطلاتهم.

بعد انقضاء السبعين يومًا اللازمة للتحنيط، كان المتوفى يعتبر فى حالة تمكنه من العيش عيشة أبدية باعتباره شابًا. وبعد ذلك كانت تقام صلاة جنائزية معقدة. وكانت المومياء تُنقل عبر النيل فى مركب جنائزية وسط الكهنة وأسرة المتوفى. وكان يقابلها الراقصون، موو، وعازفو القيثارة. وكانت الحيوانات تذبح ذبحًا شعائريًا ويتلو الكهنة الجنائزيون المتخصصون، سم، المزينون بجلود الفهد، الرُّقى بينما تعلو أصوات النائحات المحترفات بالعديد والنواح. وكانوا يحاكون الحج إلى معبد أوزيريس فى أبيدوس. وكانت شعيرة «فتح الفم» الأساسية يؤديها للمومياء وتمثال المتوفى ابنه وريشه وأحد الكهنة الجنائزيين. وكانت تلك هى الشعيرة التى تقول الأساطير إن حورس أداها لوالده أوزيريس. وكان فم المتوفى وسائر أجزائه تُلمس وتُفتح بطريقة سحرية بأداة من الصوان ذات نصل مقوس (أور حكا أو پرش كف) وكانت تُتلى سحرية بأداة من الصوان ذات نصل مقوس (أور حكا أو پرش كف) وكانت تُتلى التعاويذ بحيث تستيقظ حواس المتوفى بطريقة سحرية وتَسمح له بشكل خاص

بالاستمرار في التنفس والأكل في الحياة الآخرة. وكانت قطعة اللحم المفضلة عند المصريين، خيش، وهي ساق الثور الأمامية تُقطَّع إلى شرائح لتكون قربان طعام للمتوفى. وبعد ذلك توضع المومياء في تابوت، أو عدة توابيت الواحد داخل الآخر. وبحلول عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥ - ١٧٩٥ ق. م) على وجه التقريب، كثيرًا ما كانت التوابيت تأخذ الشكل الآدمي وكانت تزخرف بزخارف معقدة عبارة عن أفكار أوزيرية. وكان التابوت الحجري الحاوى، الذي تُنقش عليه نصوص التوابيت السحرية، يوفر المزيد من الحماية للتوابيت. وكانت التوابيت الخشبية والحجرية بالإضافة إلى سائر الأثاث كافة، وبالأخص تمثال الكا وتماثيل الأوشابتي، توضع داخل المقبرة وتنشر قرابين الطعام أمام الباب الوهمي للمقبرة.

في بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥) كان الاعترافُ السلبيُ يرسخ الحكم في «قاعة الحقيقتين» ووزن القلب والإعلان شبه الآلي أن المتوفى ماعت خرو، «صادق الصوت».

حينذاك كانت تبدأ الرحلة المحفوفة بالمغامرات إلى دوات التى يقوم بها «الغربى»، أى الميت الحى. وقد جعل المصريون جغرافية تلك الرحلة أكثر وضوحًا. فمن خلال الإشارة إلى ما يجب استخدامه من سحر للتغلب على العقبات الشيطانية الرهيبة على الطريق وهى العقبات التى ما لم يتم التغلب عليها فسوف تؤدى إلى الموتة الثانية التى لا حياة بعدها وجعلوا الرحلة أكثر أمنًا. وقد ضاع أصل مفهوم ضرورة القيام بالرحلة لدخول العالم الآخر على مر الزمن (وما زال يُرمز إليه في أحلامنا حتى اليوم)، ولكن من المؤكد أن المصريين كانوا من بين أول من أشاروا صراحة إلى طريقة الوصول إلى الحياة الآخرة، أو هم أول من أشار إلى ذلك بالفعل.

ما إن يصبح المتوفى فى دوات حتى تكون التعاويذ والرقى والتهديدات والتوجيهات، التى جاءت أولاً فى متون الأهرام ثم متون التوابيت ومن بعدها فى «كتاب الموتى» وغيرها من النصوص الجنائزية، بمثابة دليل السفر بالنسبة للرحلة السارة والإقامة السارة. ووصف «كتاب الموتى» مناطق العقبات والأخطار وكيفية الالتفاف حولها؛ فهناك الوحوش الشريرة والتماسيح والثعابين وحراس البوابات المرعبون والملاحون والأعداء وكيفية تهديهم وترويضهم وهزيمتهم. وكانت توفر للموتى

التكنيكات والتعاويد والطقوس الخاصة بكيفية تحاشى الموتة الثانية، وكيفية عدم الغلى أو الحرق، وكيفية عدم الفناء، وكيفية عدم السماح بأخذ قلب المرء أو فصل رأسه عن جسده. كما كانت تكشف الأسرار التى تضمن انضمام البا والكا للجسد. وكانت تشير كذلك إلى كيفية التنفس والأكل والشرب والسير. وكانت تحذر من أنه لا ينبغى للميت أكل البراز أو شرب البول. وكانت توفر تعاويذ لكيفية التحول إلى حيوانات وآلهة، وكيفية الارتباط بأوزيريس، بل وكيفية السفر في رحلة على متن سفينة رع الشمسية. وكانت توفر السحر الذي يمكن كا المتوفى وباه من مغادرة العالم السفلى في زيارات مؤقتة للأحياء.

كانت القوة والسكينة والبهجة في دوات التي وُعد بها "كتاب الموتي" هي مبادئ الديانة المصرية الأساسية التي كانت تحظى بالتقدير. وتقول التعويذة رقم ١٢٢: "كل شيء يخصني، وقد أعطيتُه كلّه. لقد دخلت كالصقر، وخرجت مثل طائر البنو... دخلت بسلام في الغرب الجميل (أرض الموتي). وتقول التعويذة رقم ١١٩: "... تحدثت إليك يا أوزيريس. صرت في مرتبة الإله، فأنطق بما يتحقق...". وتقول التعويذة رقم ١١٨: "إني أستريح في العالم السفلي، ولدى قوة في الظلام، وأدخله وأخرج منه... لك الثناء يا من أنت في سكينة ؛ فلتمنح الثناء مبتهجًا" (٢٣).

كانت دوات، «الأرض الأخرى»، في خرت نتر (المكان الإلهى الأسفل)، في أمنتا («الغرب»)، حيث تغيب الشمس، شاسعة وتضم آثنى عشر قسمًا والعديد من الأقسام الفرعية. وكثيرًا ما كان يُنظر إليها على أنها نسخة مقلوبة من الأرض، حيث تكون السماء والشمس في القاع. وفي معظم نسخ العالم السفلى كان هناك مكان للسكينة والجمال والوفرة واللعب عقول يارو، أي حقول الأسل، أو حقول السكينة، أو سخت حتب، أي حقول القرابين عيث الأراضى الزراعية المروية من مياه النيل التي تَعَتَ الأرض. وفيها يأكل الميت الذي يُبعث ما لذ وطاب، ويشرب شرابًا باردًا، ويضاجع النساء، ويلعب الضامة.

 شك في أن هذا النسق من البعث والحياة الآخرة الذي يناله الميت بالسحر لجسده وأرواحه كان يؤمن به المصريون إيمانًا قويًا . . . ومع ذلك كانت هناك بارقة شيء آخر ، بارقة شيء أكثر سموًا . فالعديد من التعاويذ في «كتاب الموتى» يضع الأمور على مستوى أخلاقي وليس سحريًا على نحو صارم . وتؤكد التعويذة رقم ١٧٥ لتحوت أن المتوفى الذي «ليس من بين من آذوا في الخفاء» وتلتمس منه أن يفعل شيئًا حيال الآلهة التي «آذت في الخفاء» . . وشنت الحسرب . . . وفعلت الآثام . . . وارتكبت المذابح . . . وجعلت ما هو كبير صغيرًا . . . » . وتقول التعويذة رقم ١٨٥ : «يأتيك قلبي حاملاً تحوت ، فليس في قلبي زيف وخداع »(٢٤) .

علاوة على ذلك يبين ما لا حصر له من النصوص التي تحكى سيرة أصحاب المقابر على جدرانها واللوحات الجنائزية بجلاء مقدار أهمية تمسك المتوفى بإثبات أنه تصرف التصرف اللائق طبقاً للمعايير المصرية. وكان المتوفى يسعى إلى بيان أنه يستحق إلى حد كبير الحياة الآخرة السعيدة لأنه كان يحترم الآلهة والفرعون، وكان مُنْصفاً وخيرًا مع أبناء بلده المصريين لأن هذا ما هو متوقع منه وكان شديد البأس على الأجانب «الخاسئين». ومع أنه لابد من النظر إلى معظم تلك النصوص على أنها بيانات شعائرية تقليدية، وبيانات لابد من إلقائها، وليس بالصحيحة، فمن التشاؤم المبالغ فيه أن نشك في إخلاص البعض منها. بل إنه من تشاؤم أكثر أن نشك في أن السلوك اللائق، على الأقل فيما يتعلق بالمعايير المصرية، كان يكافأ وينظر إليه البعض على أنه تحد.

لناخذ على سبيل المثال لوحة الخازن تيتى (ح. ٢٠٦٠ ق. م، وعُثر عليها في مقبرته بطيبة وهي الآن بالمتحف البريطاني): «كنت شخصًا محبوبًا من سيده [الفرعون]، ويحظى بثناء الناس أجمعين . . . كانت الخزانة تحت يدى . . . حيث كان الأحسن من كل ما هو حسن يؤتى به إلى جلالة سيدى من الوجه القبلي ، ومن الوجه البحرى . . . وما كان يأتى به . . . الزعماء الذين يحكمون الأرض الحمراء [الصحراء على جانبي النيل]، بسبب الخوف منه في كل أنحاء البلاد المرتفعة . . . لم أتبع الشر الذي يُكره بسببه الناس . إني شخص يحب ما هو طيب . . . لم آخذ شيئًا بالباطل . . . إني ثرى ، إني عظيم . . . بسبب حبه العظيم لي ـ حورس واح عنخ ، ملك الوجهين القبلي

<sup>(</sup>٣٤) المرجع السابق، ص ١٧٥ و١٨٥ .

والبحرى، ابن رع، إنتف الذي يعيش مثل رع للأبد إلى أن ذهب بسلام إلى أفقه [الحياة الآخرة.. ] عساه يعبر القبة الزرقاء، ويجتاز السماء . . . إلى حيث يقيم أوزيريس . . . » .

وتعبر لوحة الساقى مريرع من إدفو (ح. ٢١٢٠ ق. م؟) (موجودة حاليًا بمتحف كاركوڤ الوطنى) عن انشغاله المماثل لأن يُنظر إليه على أنه شخص طيب يستحق عطف الآلهة: «لم أسلم قط إنسانًا إلى حاكم، ولذلك فإن سمعتى قد تكون طيبة لدى الناس كافة. ولم أكذب في يوم من الأيام على أي شخص. . . أطعمت إخواني وأخواتى . ودفنت الموتى وأطعمت الأحياء . . . »(٢٥).

هناك ما لا حد له من هذا النوع من الاقتباسات التي يمكن إيرادها.

### النسق المعقد للأرواح العديدة وبقائها بعد الموت

كان المفهوم المصرى للروح - أو بدقة أكثر الأرواح ، حيث إن كل فرد كان له العديد من الأرواح المرافقة ذات الوظائف المختلفة - مسألة تتعلق فى المقام الأول بالحياة الآخرة وليس الدنيا . فمع أن الأرواح ليست من طبيعة واحدة كالجسم ، فقد كانت مادية مثله ويمكن تجسدها . كما كان من الممكن تدميرها مثل الجسم إذا ما اتبعت الإجراءات السحرية والمادية الصحيحة . ويبدو أن بعض تلك المفاهيم يعود فى القدم حتى عصور إنسان نياندرتال وكذلك إلى بدايات حيوية المادة والشامانية . وكانت بعض جوانب نسق الأرواح المصرى مخترعات مصرية جديدة تمامًا .

لا يمكن تحديد تاريخ الأفكار المعقدة الخاصة بالأرواح وخلودها، التى تنبأت ببقاء الجسم بأرواحه في الحياة الآخرة المادية والروحية الفردوسية في مصر وغيرها، تحديدًا يتسم بأى قدر من الدقة. ومن الواضح أن الفراعنة - أى أجسامهم وكياناتهم الروحية العديد، أو أرواحهم - كانوا يتمتعون ببقاء واتحاد أبديين مع الآلهة لفترة تعود في القدم حتى ما يمكننا تتبعه من عصر الأسرات الباكر (منذح . ١٠٠٠ق . م). واعتبارًا من عصر الانتقال الأول (ح . ٢١٨١ ق . م)، كانت أجساد الناس كافة وأرواحهم تشارك

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 91-93 and 87. (Yo)

فى وجود متزامن فى العالم السفلى دوات، أسفل أخت، الأفق، الغربى حيث تختفى الشمس، وفى السماء بالقرب من الآلهة بالنسبة لأرواح البعض، وعلى الأرض فى زيارات للأحياء.

لم يكن النسق بأكمله مترابطًا من الناحية المنطقية في يوم من الأيام، بل إنه أصبح أقل ترابطًا بعد نوال الأرواح والحق في الحياة الآخرة والتحول إلى أوزيريس عند الموت، إذ لم يعد ذلك امتيازًا خاصًا بالفرعون الإله بل للناس أجمعين. وفي الوقت ذاته فإننا إذا فكرنا في النسق بكامله لوجدناه غامضًا غموضًا غير عادى، حتى وإن ظهر بالطبع غير مقنع بالمرة في الوقت الراهن.

ارتبط نسق الأرواح المصرى ارتباطًا وثيقًا بالعددين خمسة وتسعة. فكانت خمس أرواح متحدة في الحياة الآخرة تشكل شخصًا موحدًا. وكانت الأرواح هي الكا أو القرين، و البا أو الروح الجوالة، والآخ أو الروح المتحولة، والرن وهي روح الاسم، و خابيت أو روح الظل. وكان نسق من تسعة يشكله الجسم، خات، بالإضافة إلى الأرواح الخمس وثلاث وظائف للأرواح العليا؛ الخو، وهو الكيان الذكي الروحاني، والساحو، وهو الكيان الذكي الروحاني، والساحو، وهو المحدد الروحاني الوامض، و السخم، وهي القوة والمعرفة الخالدة. وكانت الأرواح الخمس متصلة ببعضها، وكانت مستقلة، ولكي توجد كانت تعتمد على حفظ الجسد المادي، خات، بعد الوفاة (وكان يمثله في الحروف الهيروغليفية سمكة تقفز). وكانت نواة خات هي القلب، إيب، وكان لابد كذلك من حفظه من الفناء. وكان يُعتقد أن إيب (ويمثله في الحروف الهيروغليفية دورق ذو مقبضين) هو مركز حياة الشخص وكينونته وذكائه وفهمه وشعوره. واستخدم المصريون كلمة إيب كفعل بمعني «يفكر» وكاسم بمعني «قلب». ولذلك كان المصريون يرون أن القلب هو العقل كذلك.

وكانت الأرواح والجسد مجتمعة تصبح بعد الموت أوزيريس ماديًا وروحيًا يكرر الحياة، وحم عنخ؛ حيث كانت تأكل وتلعب وتمارس الجنس في الحياة الآخرة، دوات، كما كانت تفعل على الأرض، بشرط أن يُدفن ما يكفى من تماثيل الأوشابتي مع الشخص كي تقوم هي بالعمل.

ويبدو أن أهم الأرواح هي الكا. وكان يصورها في الحروف الهيروغليفية ذراعان

مرفوعتان وقد انثنتا عند المرفقين بينما الراحتان متجهتان للأمام، وهو الوضع الذى بات وضعًا مميزًا للإخلاص الدينى والممارسات السرية. وما زال هناك الكثير من الجدل المتعلق بالمعنى الدقيق للكا؛ فهى الروح والقوة الحيوية والنفس والشخصية وغيرها. ومع ذلك يبدو لى أن التعريف الأرجح هو الذى وضعه جاستون ماسبيرو (١٨٤٦ مرع ذلك يبدو لى أنها «قرين» الشخص.

وتشيع الروح كا، أو القرين، فيما لا حصر له من المجتمعات. وكانت الكاهى التعبير المصرى عن المفهوم العتيق القائل بأن هناك كائنًا آخر داخل الإنسان، صوت أو حليف أو روح له وجوده المنفصل ولكنه أكثر كمالاً من الذات العادية. وهذا القرين، أو هذه الصورة المطابقة للشخصية، وهذه الروح التي تخرج أثناء الأحلام وعند الموت، قد تكون هي أقدم تعريف للروح. وربا كانت ترتبط كذلك بأصل الحياة الآخرة في عصور إنسان نياندرتال.

ربما ربط إنسان نياندرتال وكرو مانيون الأرواح بأرض الأحلام والتجربة السابقة للحياة الآخرة، وهو ما نعرف أن الشامانيين كانوا يفعلونه وما زالوا. وعلى أية فإن الكا المصرية كانت ترتبط بهذه الأفكار. وتشبه الممارسة المصرية ـ وخاصة أثناء العصر المتأخر (بعدح. ٧٤٧ ق. م) ـ الخاصة بقضاء ليلة في المعابد ودور الحياة لاستثارة الأحلام التحذيرية بشدة الأحلام الشامانية الموجهة أو المستثارة بالمخدرات. وكانت الكا تحمل كذلك تشابها واضحًا مع أفكار الروح الحارسة والحليفة.

كانت الكا أثناء حياة الشخص على الأرض تمثل نوعًا من القرين المستقل، باعتبارها روح الأحلام، أو الشخصية الأكثر حقيقة، أو الذات الأسمى ذات الصفات الإيجابية للشخص. كما كانت طاقة خلاقة حيوية إلهية. وحين كان المصرى يموت كان يقال إنه «ذهب إلى كاه». ولذلك كان يلتقى بقرينه والروح المرافقة له وحليفه ويصبح كا. وكان المصرى الميت يسمى كا.

كانت هناك أربع عشرة كا تتدفق فى دم الإلهين حورس ورع وكانت تنتقل إلى الفرعون. وفى نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق. م)، حين تقرر أن يكون للشعب المصرى بأسره الحق فى نيل كا، نقل الفرعون كا واحدة لكل فرد. وأصبحت الكا بذرة الإله داخل الإنسان.

من الممكن إقامة علاقة تقريبية بين مفهوم الكا ومى السومرية. فكلتاهما كانت تتعلق فى البداية بالآلهة قبل أن تنتقل إلى البشر. وتوحَى كلتاهما بالقوة الإلهية للحياة التى خلقت كل الجوانب المادية للوجود وفكرة الوجود. ومع ذلك فلابد أن تتوقف المقارنة عند هذه النقطة ـ فالسومريون لم يفترضوا وجود أى كيان أشبه بالروح فى نسقهم الديني ـ وكذلك لأن هناك أكثر من مائة مى وكان الكثير منها سلبيًا وتافهًا.

كانت الكا تُبعث مع الجسد الميت باعتبارها القرين والروح المرافقة والحليف والحارس. وكانت تسكن تمثال الكا الموضوع في المقبرة الذي يشبه المتوفى من الناحية النظرية، ولكنه كان في العادة نسخة ذات شكل مثالي للشخص. وعند الوفاة كانت الكا تتعرف على جسدها، خات، باعتباره ساح، أي جسدًا محنطًا. وبعد الموت كانت الكا تتلقى قرابين الطعام والشراب، حتب وتسمى كذلك كاو)؛ وهي عبارة عن لحم وخبز وفطائر وخضراوات وجعة ونبيذً. وكما أنه كان لا بد من تحنيط الجسد كي يبقى، كان لا بد من إطعام الكاكي تبقى.

كانت الروح با، ويمثلها بالحروف الهيروغليفية طائر برأس آدمية يطير بحرية (وفي بعض الأحيان بذراعين آدميتين)، تخرج فقط بعد الموت. وكانت إحدى الأرواح المصرية التي تشبه مفاهيم حيوية المادة، وخاصة فكرة أن الروح يمكنها التجول بحرية وتجسد نفسها على أية هيئة وتعذّب الأحياء. وكانت الكلمة المصرية التي تعنى الكبش، وهو الحيوان المرتبط بالفحولة الخلاقة، هي با. ولذلك فليس من المستغرب أنه كان يُنظر إلى الباعلى أنها أقوى أجزاء الشخص؛ ولكن الباكانت كذلك أكثر أجزاء الشخص خفاءً وتغيرًا. وكانت تتجول أبدًا وقتما تشاء. وكانت تعيش مع الآلهة، ولكنها كانت تتحدث كذلك مع جسدها وتزور الأحياء. وبعون من التعاويذ السحرية كان بإمكان البا التحول إلى أي شكل من الأشكال.

وكما هو حال الكا، كان من المهم أن تتعرف البا في الحياة الآخرة على خاتها في حالته المحنطة، ساح. وكالكا كذلك، كانت البا تستهلك القرابين، حتب، التي يقدمها الأحياء، وكانت بحاجة إلى الاتصال الجنسي. وفي الوقت نفسه كانت البا نوعًا من الروح المتحركة للآلهة وكان يمكنها أن تتحول إلى جانب أو أكثر من جوانبها؛ إذ كان أوزيريس هو با جانب الشمس الليلية لرع وكان أپيس جانب العبجل الأرضى لبتاح.

يبدو أن جانب الخروج بحرية والتجول الخاص بالروح با المصرية التى تعيش مع الآلهة أقرب ما يكون إلى ما بات يُعتبر الروح فيما بين الديانات التوحيدية اللاحقة. ومع ذلك فنسقا الروح التوحيدى والمصرى يختلفان اختلافًا جوهريّا، حتى وإن كان العبرانيون ينظرون إلى الروح في معظم تاريخهم الباكر، مثلهم مثل المصريين، على أنها عاجزة عن الوجود بدون الجسد. وتطورت الروح عن التوحيديين، وخاصة المسيحيين، إلى كيان غير مادى ولا يمكن تدميره، على عكس الجسم المادى القابل للتدمير (وبالطبع على عكس الجوانب المادية التى يمكن تجسديها للبا وضرورة إطعامها ماديًا ومارستها الجنس). وعلاوة على ذلك كان التوحيديون يرون أنه يمكن أن تكون هناك روح واحدة مثلما أن هناك إلهًا واحدًا. وربما بسبب هذه الاختلافات الأساسية لم يستخدم المصريون عند اعتناقهم المسيحية بأعداد ضخمة في القرن الثالث الميلادى كلمة با أو أية مفردة أخرى من مفردات الروح المصرية لتسمية الروح المسيحية، ولكنهم استخدموا الكلمة اليونانية psyche.

كانت آخ (التي يمثلها في الحروف الهيروغليفية طائر أبو منجل) روحًا متحولة مجيدة تندمج في الحياة الآخرة. فحين كانت الكا والبا وغيرهما من أرواح المتوفى تتصل ببعضها في الحياة الآخرة، دوات، كان الشخص يتحول إلى أخ، أي الشكل الخالد المتحول الذي سوف يعيش به إلى الأبد. وكان الإخفاق في التغلب على العقبات المرتبطة بهذا الاتصال في الأخ يؤدي إلى الحكم على الشخص بالموت موتة ثانية، ميت الم نم، حيث يصبح ميتًا إلى الأبد، تمامًا مثلما يحكم على الشخص بـ "الموتة الثانية» حين يفشل في اختبار الحكم في «قاعة الحقيقتين ". وكان بإمكان الأخ، مثلها مثل البا، أن تتحول وكانت كذلك شبحًا يمكنه إيذاء الأحياء، وذلك في العادة لعدم تقديم القرابين للميت.

لم تكن الأخ والعنخ (ويمثلها في الحروف الهيروغليفية ما يشبه حرف Tيعلوه شكل بيضاوى) مرتبطين ارتباطًا رسميًا. ولكن كما أن عنخ تعنى الحياة، أى النفس الإلهى للحياة، فقد كانت أخ في الحياة الآخرة شكل الروح الإلهية وروحها. ولم تكن عنخ وأخ متشابهتين من الناحية الصوتية فحسب، بل من الواضح أنهما اشتُقتا من أصل واحد. فعنخ فعل معناه يحيا كان يُستخدم لوصف العيش على الأرض وكذلك العيش في الحياة الآخرة.

ارتبطت الخُو، ذلك الكيان الروحى الذكى الناتج عن التحول، ارتباطًا وثيقًا بفكرة الأخ على أنها الروح المتحولة المجيدة. وكانت تلاوة التعاويذ الصحيحة تمكن الخُو من العيش مع خُوات الآلهة. ويظل هناك كيانان لهما دور في هذا المجال، وهما الساحو، وهو الجسم الروحاني الوامض السامي الجديد، والسخم، وهو ما يمثل قوة الميت وطاقته ومعرفته وصورته الجديدة. وكان السخم مناظراً لكا الآلهة التي تعيش في تماثيل الآلهة. وكانت السخم الطاهر يعيش مع خوات الآلهة.

كان الظل، الخابيت (ويمثله في الحروف الهيروغليفية نصف دائرة وساق نبات يعلوه نصف دائرة آخر) يشغل مكانًا مهمًا في نسق الأرواح المصرى. وكان يمكنه كذلك الانفصال عن الجسد والذهاب إلى حيث يشاء، مع أنه كان عادة ما يبقى بالقرب من خوه. كما كان يقتات على القرابين المقدمة من الأحياء.

و «حلّ » المصريون الذين قضوا بأن الظل حى مثله مثل الشخص الذى يلقى به ، لغز الظل ، أى وجود الظل المثير للاهتمام . ولذلك كان من الطبيعى أن يصبح الظل ، خابيت ، إحدى الأرواح المرافقة للشخص ، وكان لابد من حمايته من الأذى . وكان أحد قضاة «قاعة الحقيقتين» الاثنين والأربعين هو «مبتلع الظلال» ، وهو شيطان يمكنه تدمير روح الظل ، خابيت . وكان بقاء الشخص حيّا فى الحياة الآخرة يقتضى استمرار وجود الظل ، وكان المتوفى يدخل الحياة الآخرة دوات ويخرج مع «ظله» .

تعكس اللغة العامية والإيمان الشعبى بالخرافات هذه الفكرة المصرية القائلة بأن الظل حقيقى وجزء وثيق الصلة بكيان الشخص. ينظر «المتفرس فى الظلال» المستخدم الاختصاصى باستخدام الطاقة الإشعاعية فى الداخل. . . الخوف من قدرات الشخص العميقة، ومن نوعية روحه، هو «الخوف من ظله» . . . «وضع ظل» على شخص يعنى تكليف مخبر سرى بجمع المعلومات المتعلقة بشخص ما . . . وأعلن أحد برامج الإذاعة الأمريكية فى الخمسينيات: «الظل يعرف» . ويحمل الكثير من قبيل «المس الخشب» الأمريكية فى الخمسينيات : «الظل يعرف» . ويحمل الكثير من قبيل «المس الخشب» الأمريكية فى الخمسينيات البدائية من عبادة الأشجار القديمة ، وتعود فكرة أن الظل حى وغريب إلى المعتقدات البدائية .

الظل كذلك نموذج ممتاز لكيفية عمل التفكير الميثولوچى؛ فالأشياء الحية كافة تلقى بظلال حية ، بينما ليس لمصاصى الدماء ، الموجودين ولكنهم ليسوا أحياء ، صور منعكسة أو ظلال .

كما رأينا فقد كان اسم الشخص، الرن (خطوط متموجة يعلوها شكل بيضاوى وشخص جالس وإحدى ركبتيه لأعلى وإحدى ذراعيه مرفوعة إلى فمه)، روحًا مهمة. فهو يعنى جوهر هُوية الشخص وكان أساسيّا على نحو خاص بالنسبة للفرعون. وكان الشخص يمتلك الاسم وكان له معنى باستمرار، ولكنه كان يعيش كذلك مع خوات الآلهة. وكان عدم وجود اسم يعنى بكل تأكيد الحكم على الشخص بموتة ثانية والموت النهائي. ولهذا السبب كانت الأم المصرية تمنح وليدها اسمًا على الفور. وكان ذلك يثبّت هوية الطفل وروحه وبمثابة تمنى الحياة الطيبة من الآلهة. (يبدو أن نفس غط المنطق متضمن في محارسة التعميد المسيحية للأطفال حديثي الولادة الذي يمنح طابعًا مقدسيًا، ذلك أنه إذا مات الطفل بلا تعميد فإنه يذهب إلى اليمبوس [الأعراف] (\*).

كان إدخال الاسم، رن، ضمن نسق الأرواح المصرى، مثله مثل إدخال روح الظل، خابيت، انعكاسًا لفهم عميق وخوف بدائى؛ فالشخص الذى لا يعرف اسمه الحقيقى لأسباب طارئة أو تبنى، أو الذى لا يعرف الاسم الحقيقى لوالديه البيولوچيين وهُويتهما، شخص سوف يتعرض لمصاعب جمة في الحياة.

كانت هناك تميمة على شكل خرزة تسمى سُورت تُستخدم لحماية الرن. وكانت تلاوة اسم الشخص، اسم روح رن الخاص به، على التمائم والنصوص الجنائزية من بين العناصر التى تُبقى الموتى أحياء وهم يكافحون ضد العقبات فى دوات. وكانت معرفة أسماء الشياطين فى محكمة الحياة الآخرة به «قاعة الحقيقتين» -الذين كانوا يحاولون إخفاء أسمائهم - يمكن الشخص الميت من تروضيهم والنجاة من حبائلهم.

ويبين العديد من النصوص أن معرفة الشخص أو الإله أو الشيطان كانت في اسمه ؛ إذ تقول التعويذة رقم ١٢٥ من «كتاب الموتى»: «إني أعرفكم وأعرف أسماءكم» (إني أعرفكم لأني أعرف أسماءكم). وفي بردية تورين، حين يحاول ست خداع حورس بعدم كشف اسمه الحقيقي، يرد حورس قائلاً: «قل لي ما اسمك، فقد يكون هناك ما

<sup>(\*)</sup> موطن الأرواح الفاضلة أو البريثة التي تُحرم من دخول الجنة بغير ذنب اقترفته، كأرواح الأطفال غير المعمدين وغيرهم. وجاء في لسان العرب أن أصحاب الأعراف «هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يستحقوا الجنة بالحسنات ولا النار بالسيئات، فكانوا على الحجاب الذي بين الجنة والنار السلم المترجم.

يُتلى (سُدس) من أجلك. فالتلاوة تتم من أجل الرجل باسمه، أيها الإله الذي هو أعظم من مظهره!» (٢٦٠). وسوف نرى بعد قليل أن إيزيس حصلت على الكثير من القدرات السحرية عند طريق انتزاع اسم رع الحقيقي الذي يخفيه منه.

وكانت مهمة إقامة الصلوات على الموتى وأرواحهم، وحفظهم أحياء، أو خدمات ما بعد البيع بلغة عصرنا، مهمة ضخمة. وأدى ذلك فى النهاية إلى إقامة ما يشبه التحويل المصرفى بالنسبة لمن يمكنه تحمل نفقاته؛ فكانت عائدات قطعة من الأرض أو منتجات الصناع تعطى لأحد الكهنة الذى يتولى بعد ذلك تزويد الميت وأرواحه بالطعام والتطهير بالشعائر.

أدت حقيقة أنه من الممكن الاتصال بالكا والبا والأخ من أجل الحصول على الخدمات إلى تجارة ضخمة اتسمت في كثير من الأحيان بالفساد. فقد كان من الممكن الاتصال بتلك الأرواح من خلال الرسائل المكتوبة، التي عادة ما تُنقش على طاسات تُستخدم للقرابين. وأثناء العصر المتأخر (اعتبارًا من ح. ٧٤٧ ق. م)، كانت الحيوانات المحنطة تستخدم كذلك كوسطاء، وهو ما أدى إلى تربية الحيوانات والتضحية بها وكذلك تحنيطها على نطاق واسع، وإلى اصطناع الحيوانات المحنطة الزائفة.

اخترعت حضارات كثيرة أنساقًا للروح وصلاتها بالحياة الآخرة أبسط وأكثر وضوحًا وقبولاً للتصديق من البقاء بعد الموت الذي شغل المصريين، ولكن لم تخترع حضارة من الحضارات نسقًا معقدًا أكثر غموضًا، إن نحن أردنا استخدام تعبير رحيم، أو أكثر التفاقًا وعدم قابلية للتصديق، إن نحن استخدمنا التعبير الواقعي.

خلاصة القول هي أنه ليس هناك مجتمع أزال التعقيد عن الصلات التي بين الروح والحياة الآخرة. فقد كانت الصلة الآلية بين فكرة الروح - التي قد تكون فكرة قابلة للتصديق في حد ذاتها باعتبارها نوعًا من الجانب المادي بطريقة معقدة للجسم - وفكرة الحياة الآخرة غير القابلة للتصديق تقاوم الانفصال باستمرار.

وخلاصة القول كذلك هي أنه قد يكون هناك اختيار بين ما هو شعر بصورة أو

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 32 and Borghouts, (Y7) J.F., Ancient Egyptian Magical Texts, pp. 74-75.

بأخرى، وما هو حكايات خرافية بصورة أو بأخرى، حيث إن كل أنساق الروح/الحياة الآخرة الآخرة التى اختُرعت في أى وقت مضى لم تكن تربط بين الروح والحياة الآخرة فحسب، بل كانت تقوم إما على السحر المادى أو السحر العقلى أو العاطفى أو على مزيج منهما. وكان استخدام النوع العاطفى الخالص من السحر مميزًا على نحو خاص فيما يتعلق بنسق الروح/الحياة الآخرة المسيحى، ولكنه مر بطبيعة الحال شيئًا فشيئًا بأكثر المحاولات تعذيبًا عند عقلنته على أيدى رجال الدين والفلاسفة. أما نسق الأرواح المصرى فيمكن القول بأنه كان ملتفًا بطبيعته ؛ فالواقع أنه لم يكن بحاجة إلى أى عنصر إضافى سوى سحره العفوى، حكا المصرى القديم الجيد، كي يعمل بقوة. وبالطبع كانت صلته بالحياة الآخرة أمرًا لا شك فيه.

### هل أدى انهيار الدولة القديمة إلى الشك في نسق الحياة الآخرة؟

كثيراً ما يُستشهد بعدد من النصوص، وبالأخص «نصائح إيبور» و «النزاع بين الإنسان وباه» وبعض «أغاني عازف القيثارة»، للتدليل على ما تسمى بالأزمة الروحية الشك العام في نسق الحياة الآخرة الناجمة عن الفترة المضطربة التي أعقبت انهيار الدولة القديمة (ح. ١٨١٦ ق.م) وما أعقبها من عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ - ٢٠٥٥ ق.م).

ليس هناك شك في أن تلك كانت فترات شدة سياسية واقتصادية، ولكن الأمر الذي نحن أقل تأكدًا منه هو ما إذا كانت تلك الشدة قد امتدت إلى الشك الديني المنتشر في تلك الفترات وأثناء بداية عصر الدولة الوسطى (اعتبارًا من ح. ٢٠٥٥ ق.م).

كثيرًا ما يُستشهد بالنص المثير للجدل المعروف باسم «نصائح إيپور (بردية ليدن ٣٤٤ ، الموجودة حاليًا بمتحف الرييكسموزيوم (ح. ١٩٨٥ - ١٧٩٥ ق. م) المفترض أنها ألِّفَت في أثناء عصر الأسرة الثانية عشر الذي ساده السلام، ولكنها تروى أحداثًا يُفترض أنها وقعت أثناء عصر الانتقال الأول المضطرب، لبيان الفاجعة والأزمة الروحية التي حلت بمصر في تلك الفترة. ومهما كان تفسيرنا لهذا النص، يبدو من المؤكد أن إيپور يتقدم في المقام الأول وضمنيًا بدفاع تقليدي عن النظام.

إذا قَبلنا أن إيپور يحكي بصورة أو بأخرى عن مناخ عصر الانتقال الأول المتشائم ولا

يبالغ لأغراض بيانه لمصلحة النظام التقليدى، فنحن حينئذ في حضرة موقف كل شيء فيه قد قُلب رأسًا على عقب، وفيه «حَسَن السمعة يسير حزينًا بسبب حالة البلاد... فالجريمة تفشت، وليس هناك رجل من رجال الأمس... هاهو حعيى (النيل) يفيض وليس هناك من يحرث له الأرض... كل مدينة تقول ' فلنطرد حكامنا ' ... اللص يمتلك الثروات، والنبيل لص... النبَّالة الأجانب دخلوا مصر... كل شيء خراب! هاهو سريع الانفعال يقول: «لو كنت أعلم أين الإله لخدمته... إن خنوم يئن مللاً وضجرًا... انظر، من كانوا يرفلون في ناعم الثياب يكتسون بخشن الأسمال، ومن لم يكن ينسج لنفسه بات عنده فاخر الكتان... »(٢٧).

هل يعنى هذا كله أنه كانت هناك أزمة أخلاقية كبيرة في مصر في تلك الفترة؟ هل يعنى أن نمط السير الذاتية الإيجابية الموحية بالأمل التي سبق الاستشهاد بها وكل الإيمان التقليدي قد سقط على جانب الطريق؟ هناك مساحة للشك. ولم يكن وجود «التشاؤم الدال على اليأس» (٢٨) . كما وصفه أ.ه. جاردنر (١٨٧٩ - ١٨٦٣)، في تلك الظروف بالأمر المستغرب، ولكن يبدو كون النظام الديني في مصر موضع ريبة بالقدر الجوهري والضخم أمرًا مشكوكًا فيه. فالاحتمال هو أن إيپور كان يسعى إلى تخويف الناس من الفوضي.

ورغم ذلك فالأمر المدهش بحق هو أن الشكوك حول حقيقة تكرار الحياة ، وحم عنخ ، كانت موجودة في بعض الأحيان ، حتى وإن كانت شديدة الندرة . وإذا كان بعض غريبي الأطوار في مصر القديمة ملحدين ، فلن نعرف ذلك لأنه كان من المستحيل بالطبع الاعتراف بالإلحاد في أي مجتمع قديم ؛ غير أن إبداء الشكوك المتعلقة ببعض جوانب الدين يبدو محكناً .

أحد أشهر تلك الشكوك عُبِّر عنه بطلاقة في «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (يُفترض أنه إنتف الأول وليس أي من الإنتفين الآخرين المشار إليهما في لوحة تيتي). وكانت أغاني عازفي القيثارة تؤلف وتُغنى في البداية بمصاحبة القيثارة في الدولة الوسطى (اعتبارًا من ح. ٢٠٥٥ ق. م). وكانت أغاني تمجِّد الموت والحياة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 149-163.(YV)

Gardiner, Alan, Egypt of The Pharaohs, p. 110.(YA)

الآخرة والمقبرة وكانت تغنّى فى الجنازات وتنقش على جدران المقابر، ولكن كل تلك القواعد حطمها مؤلف «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (ح. ١٠٠٠ق.م، على بردية هاريس التى تعود إلى عصر الدولة الحديشة، ح. ١٣٠٠ق.م، وهى موجودة حاليًا فى المتحف البريطانى وعلى نقش من مقبرة با أتون-م-حب بسقارة، ح. ١٢٠٠ق.م، وتوجد حاليًا بمتحف رييكسموزيوم فى ليدن).

تقول «أغنية عازف القيثارة لإنتف»: «مزدهر حال هذا الأمير الطيب، وإن كان الحظ الطيب قد يناله الأذى! . . . الآلهة (الفراعنة) الذين سكنوا أهرامهم في غابر الزمان، والموتى المطوبون (الأعيان) كذلك . . . وهؤلاء الذين شيدوا المنازل (المقابر)، لم يعد هناك وجود لمنازلهم . انظر ما صار لهم! . . . لقد انهارت جدرانهم، ولم يكن هناك وجود لمنازلهم ؛ كأنهم لم يوجدوا قط! لم يعد أحد من هناك كي يحكى لنا عن حالهم . . . كي يهدئ قلوبنا إلى أن نسافر نحن (كذلك) إلى حيث ذهبوا . فلتزدهر رغبتك ، كي ينسى قلبك تطويبك (أي أن تصبح روح أخ متحولة عند الموت) . اتبع رغبتك ، ما دمت على قيد الحياة . . . حقق حاجات على الأرض . . . العويل لا ينجى قلب الرجل من العالم السفلى . خذ يوم عطلة ولا تشغلن نفسك فيه بشيء . . . انظر ، فليس هناك من يرحل و يعود! » (٢٩) .

من الواضح أن هذا النص المثير للدهشة يقوض أسس الديانة المصرية، حتى وإن كان استثناءً. ونعلم أنه أحدث ضجة لأن هناك سجلات للعديد من أغانى عازفى القيثارة الأخرى التى تدحض أفكار هذا النص. ومع ذلك يبدو أن حقيقة عدم منعه، بل وإعادة إنتاجه في مقابر أخرى وعلى أوراق البردى، تشير أنه لم يكن من السهل خداع الناس كافة بشأن الحياة الآخرة المتوهجة. فعلى أقل تقدير كان هناك البعض ممن لم يؤمنوا بها؛ حتى وإن ألمحوا إلى ما لم يؤمنوا به، وحتى ولو لم يجرءوا على أن يقولوا بصوت عال ما يؤمنون به حقًا ويخافونه.

ونلتقى بنفس النزعة الشكوكية في قصة من الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥ - ١٩٨٥ ق. م) معروفة باسم «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» (بردية برلين ٣٠٢٤

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 467.(Y4)

بالمتحف المصرى في برلين). ومن الواضح أن هذا الرجل فقد جزءًا كبيرًا من إيمانه بالنسق وبالناس هنا على الأرض. ومع ذلك فهو لا يزال متمسكًا بأمل البعث والحياة الآخرة ويريد الموت الفورى.

يقول الرجل متأوها: «لن تتحدث باي معي . . . إن باي أجهل من أن تُسكت الألم في الدنيا، وهي تقودني إلى الموت قبل أوان وصولي إليه! وهي تحلي الغرب [الحياة الآخرة] في عيني! . . . وتدوس على الشر وتقمع بؤسي! . . . ما قالته لي باي هو: ألست رجلاً؟ . . . ما الذي تكسبه من الشكوي من الحياة . . . ؟ . . . إن أنت قدتني [البا] نحو الموت بهذه الطريقة، لن تجد مكانًا تستريح عليه في الغرب. . . إن كنت تفكر في الدفن، فهو أسى يسحق القلب. . . فمن شيدوا. . . مقابر من الطراز الأول. . . حين أصبح البناة آلهة [ذهبوا إلى الحياة الآخرة]، أحجار قرابينهم مهجورة. . . » ويندب الرجل وحدته والجشع والشر العميم. وهو يرى أن «الموت أمامي اليوم مثل شفاء المريض، مثل أريج المر. . . » وتقول با الرجل إنها سوف تتخلى عنه إن هو تحدث بهذه الطريقة وأن عليه انتظار الوقت المحدد للموت: «. . . حين يكون مرغوبًا أن تبلغ الغرب، وأن ينضم جسدك إلى الأرض، سوف أترجل بعد أن تسأم الحياة، وبعد ذلك سوف نقيم معًا! (٣٠) وكان تهديد البا بالتخلي عنه أسوأ ما يمكن أن يحدث للرجل؛ فبدون روح البا لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة. وكانت الحياة الآخرة بالنسبة للرجل الذي سئم الحياة في هذه القصة ذات أمل ديني مهم أكثر مما هو الحال بالنسبة للمصريين كافة ، فقد كانت هي أمله الوحيد في الخلاص من الحياة التي لا تطاق على الأرض.

الواقع أن ما نجده في هذه القصة مقاربة غير تقليدية إلى حد كبير من جانب الرجل الذي سئم الحياة، وعلى وجه الخصوص باه التي لابد أنها تعرف أكثر. فقد وضع الرجل ضمنًا نظام ماعت الخاص بالعالم، أي مفهوم أن العالم تديره الآلهة والفرعون بطريقة منظمة وصحيحة ومتوافقة، موضع الشك. ومن المدهش أنه كما في «أغنية عازف القيثارة لإنتف» السابقة، كان هناك شك في قيمة بناء المقابر وشكوك تتعلق بالسعادة والعدالة المفترض أنهما ينتظرا الجميع في الحياة الآخرة. وكانت روح الباهي

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 163-169. (7.)

التي عبرت عن تلك الشكوك وأعلنت أنه من الحكمة الانتظار أطول ما يمكن قبل الانطلاق في «الرحلة» الصعبة إلى الحياة الآخرة والعيش في ظروف غير مؤكدة هناك.

تظن عالمة المصريات الفرنسية كلير لالويت (مولودة في عام ؟؟٩١) أن «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» كانت «صدى متبق» من «الشورة الاجتماعية» و"الأزمة الأخلاقية» التي وقعت قبل مائتي إلى أربعمائة سنة أثناء عصر الانتقال الأول. وتحليلها هو أن «الشخص الذي كان قد عاش حتى ذلك الوقت داخل إطار متماسك، في مجتمع تراتبي ومتوازن توازنًا جيدًا، تُرك فجأة مع نفسه بينما يُهزأ بقيمه التقليدية. . . » (٣١).

من المؤكد أن هذه الملاحظة وثيقة الصلة بتفسير خلفية النص، والتشويش الذى أعقب انهيار الدولة القديمة المجيدة، كما جرى التعبير عنه فى «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» وكذلك فى « نصائح إيبور»، غير أنى أتساءل إن كانت تأخذ فى الاعتبار بقدر كاف كيف أن الشك الدينى النادر أو نزاع النظام التراتبي في مصر أثناء أى عصر. وربما قطعت لالويت وغيرها من علماء المصريات، وخاصة جاردنر، الذين يستخدمون القليل من النصوص التى كتبها أشخاص استثنائيون، فحسب شوطًا أبعد من اللازم فى محاولة لإضافة الأزمة الروحية إلى الأزمة السياسية الخاصة بعصر الانتقال الأول.

بداية، فقد انتهت الأزمة التي خلقها انهيار الدولة القديمة قبل تأليف «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» بمائتي عام على أقل تقدير. وتعود البردية التي لدينا لـ«نصائح إيپور» إلى الأسرة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق. م) ويمكن تفسيرها على أنها مديح تقليدي لمفهوم أن النظام على الدوام قيمة أساسية، على الأقل بنفس القدر من التأكد من تفسيرها على أنها تقرير عما وقع بالفعل أثناء عصر الانتقال الأول. وعلاوة على ذلك لابد من إعطاء قدر كبير من الاهتمام عند التمييز بين شكوك قلة من النخبة والأعيان ووضع المصريين العاديين. فقد حقق المصريون العاديون انتصارات رائعة؛ حيث حصلوا على الحق في أن تكون لهم أرواح والحق في الحياة الآخرة، وهو ما لابد

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des (Y\)
Pharaons et des homes, pp. 334-335, Note 110.

أنهم اعتبروه تطورات ضخمة مشجعة تبعث على الأمل بالرغم من الوضع الاقتصادي والاجتماعي المشئوم.

على أية حال، فأنا متمسك بتفسيرى، وهو أن القلة القليلة هى التى عاشت القضية الجوهرية الخاصة بالشك الدينى فى مصر القديمة. فقد ظلت نصوص عصر الانتقال الأول والفترة التى أعقبته مباشرة تعبر بشكل حصرى تقريبًا عن المعتقدات المصرية القياسية. إذ لم يكن الشك من أى نوع، وخاصة الشك الدينى، سمة مصرية قط.

ولم تكن شكوك القلة تهم كثيرًا، حيث كانت الآلة الكهنوتية لاصطناع لاهوت البعث والحياة الآخرة المعقد لا تتوقف وكان الأمل في الحياة الآخرة لا يرتوى. وظلت العملية مستمرة، رغم ما واجهها من مشاكل وتناقضات.

# الآثار الناجمة عن النسق المصرى للخلاص ومعاملة الجسد الميت والحياة الآخرة

التأثير المصرى لنسق البعث والحياة الآخرة المصرى على الشعوب الأخرى أمر لا يمكن إثباته إلى حد كبير. فمن الواضح أن الرغبة العالمية في مثل هذه الأنساق ومسألة الرضا بالحياة الآخرة، أو عدم وجوده، ومسألة كيفية معاملة الجسد بعد الموت وعواقبها كانت من الشدة بحيث كرست الشعوب في كل مكان قدرًا كبيرًا من الاهتمام والموارد لها. وتميل مجموعة الحلول الكبيرة إلى الانتهاء إلى سلسلة من التطورات المستقلة. ومن المستحيل بطبيعة الحال افتراض أى نوع من التطور الخطى أو رفض احتماله. ورغم ذلك فليس من المنطقى افتراض أن الأساس الذي أقامت عليه غير ذلك من أخرويات، فيما عدا الهندوسية، أنساقها كانت له علاقة بالبدايات المتواضعة لنسق القيم الجديد الذي وُضع في مصر.

احتاج الأمر إلى حوالى ١٤٠٠ سنة قبل تأصيل الحل المصرى المعقد الذى يبدو معقولاً لمشكلة الموت، وتحقق في عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ ق. م)، وذلك بواسطة مفاهيم الحياة الآخرة الوهمية التي وضعها الفرس في القرن السادس ق.م. ففي تلك الفترة اخترع الزرادشتيون، أو رعوا، نسقًا جديدًا قدَّم بشكل لا نظير له، ورغم بعض التناقضات، حلاً أكثر معقولية، وعلاوة على ذلك أكثر أخلاقية، لمشكلة

الموت. ولا حاجة إلى إضافة أنه كان على نفس القدر من الطفولية التي كان عليها الحل المصرى، إلا أن سحره وتفكيره القائم على التمنى كانا أقل بكثير وقضى نمط الرؤية الثابتة المصرى لمكانة الإنسان ومصيره في الكون. فقد اخترع الفرس الزرادشتيون الجنة والنار. واقترح الفرس الزرادشتيون مصيراً أخلاقيًا جديداً للفرد والبشرية ؛ وهو إيمان أصيل بالأخرويات.

فكر الفرس الزرادشتيون في أنه لابد من وجود مكافأة نهائية على فعل الخير، وعلى تحقيق مشيئة الإله الواحد الطيب والحكيم أهورا مزده. وأعلن الزرادشتيون أنه سوف يكون هناك بعث عام للموتى كافة، وهزيمة نهائية للشر على يد المخلّص ساوشيانت، ويعاد العالم إلى ما كان عليه في الأصل من حالة الخير التام. وكانت المكافأة الزرادشتية هي پاردس، الفردوس، واهشت، الجنة، والنعيم الأبدى بعد الحكم النهائي والبعث. وهذه المرة، وحتى قبل الحكم النهائي والبعث، لم يكن هناك غش وخداع. فقد كان الزرادشتيون يرون أنه لا يمكن للسحر والكذب أن يحلا محل السلوك الأخلاقى؛ فقاضى الموتى الفارسى راشنو يوزع العدل غير المتحيز "على أعظم الناس وأقلهم شأنًا». ومن المنطقى إلى حد كبير أن الزرادشتيين كانوا يرون أنه لابد من وجود عقاب للشر. وكان العقاب هو دوچانكاه، أي «موئل الكذب»، أو دوزاك، النار.

من بين كل الأخرويات التوحيدية التى وضعت على مر الألف وثلاثمائة عام التالية، ظل الفرس رغم بعض الجوانب المرعبة، الأكثر تفاؤلاً ورحمة وخيرية. وقد جاء فى الأبستاق أن البشرية جمعاء التى عاشت على الأرض، بمن فيها الأشرار (بعد عقابهم وتطهيرهم) سوف تُنقذ. وسوف يكون هناك خلاص وعدالة نهائية و«فراسوكرتى» («إنعاش») يُبعث خلاله كل من فى الجنة والنار ويصب عليهم المعدن المنصهر كنوع من الاختبار، وسوف يعانى الأشرار معاناة رهيبة، أما الأطهار فسوف يشعرون بالمعدن المنصهر وكأنه وابل من «الحليب الدافئ». وحينئذ سوف يحيا الجميع الأطهار والخطاة المخلصون من الإثم حياة أبدية فى عالم جديد ليس فيه سوى الحق والخير. فلم يكن فى الأخرويات الفارسية وضع «الموتة الثانية» الخالدة المحكوم بها على النمط المصرى. وكانت معاقبة الأشرار مؤقتة - إذ سوف يعودون من النار ويخلصون من آثامهم - وسوف يُهزم الشر هزيمة نهائية وحاسمة.

كان هناك تناقض مثير للدهشة في النسق الزرادشتي المنطقي و مثلما هو الحال في الأنساق التوحيدية الأخرى؛ فإذا كان هناك بعث للأجساد، أفلا ينبغي لهم حفظ الجسد، مثلما فعل المصريون، بدلاً من تركه يبلي ويفني أو يقضون هم عليه؟ تبني الزرادشتيون (مثل قبائل الدوجون الإفريقية، ربما بعد ١٥٠٠ سنة) أحد أكثر الطرق التي ابتكرت لمعاملة الجسد الميت أهمية وكانت تلك الطريقة هي التعريض الفعال، وهي وضع الجسد في ظروف تيسر قضاء الطيور والحيوانات والعوامل الجوية عليه ومن الواضح أن الزرادشتيين، على خلاف المصريين، كانوا يفترضون وجود نزاع بين المادي والروح. وقللت رؤيتهم الثنوية الصارمة من شأن الجسد في الحياة الدنيا وقضت بأن الجسد الميت نجس. وسعى الزرادشتيون إلى تحاشي المويث ما كانوا ينظرون إليها على أنها العناصر الطبيعية الأساسية، وهي التراب والماء وعلى وجه الخصوص النار. ولذلك لم تُستخدم تلك العناصر الطبيعية للدفن.

رغم اقتراب العبرانيين من المصريين في انشغالهم بالموت، فقد رفضوا الحل الوهمي المُرْضي لمشكلة الموت رفضًا واضحًا أو فشلوا في التوصل إليه إلى أن خضعوا للنفوذ الفارسي، وحتى حينذاك كان حلاً عارضه اليهود الآخرون.

كان المفهوم العبرانى لشيول (لهاوية) باعتباره يائسًا وحياديًا مثل كور السومرى، وكان العبرانيون، مثلهم مثل السومريين، يؤمنون بأنه ليس هناك ما يمكن للمرء عمله أثناء حياته الآخرة من خلال الأفعال والسحر كى يغير ذلك. وكانت طريقة الدفن العبرانية ـ فى الكهوف أو فى قبور يحميها مجرد حجاب ـ تعكس معتقداتهم بأن الإنسان خُلق «من تراب الأرض»، أى من تراب («لأنك تراب») وإليه يعود («وإلى تراب تعود»). كان العبرانيون يرون أن « . . . نسمة حياة» أو «نفسًا حيّا» الذى «صار آدم» ملك للرب . ( " ولذلك لم تكن هناك ضرورة لحفظ الجسد حفظًا أبديًا، حتى وإن بدًا أن هناك احترامًا كبيرًا للجسد الميت وخاصة التركيز على دفن الجسد كاملاً دون نقصان .

فيما بين القرنين السادس والأول ق . م، تبنى اليهود شيئًا فشيئًا، وإن كان بشكل جزئى، التكييف المفاهيمي والأخلاقي الفارسي للحكم النهائي والحياة الآخرة . كان

<sup>(</sup>٣٢) التكوين ٢: ٧ و٣: ١٩ و٢: ٧ .

النبى إشعياء (ح. القرن السادس ق. م) يرى أنه سوف تؤدى «أيام المخلّص المنتظر» إلى سلام كونى، وازدهار وإخاء، وأنه فيها «لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب في ما بعد». ويرى اليهود أن شماييم، الجنة، مُقام الرب، سوف تكون على الأرض. وسوف تسبق «أيام المخلّص المنتظر» عولام هابا، العالم الآخر، في السماء بالنسبة للصالحين. ومع ذلك ظل اليهود يؤمنون بأن المعاناة نتيجة للخطيئة، وكان الخطاة، على عكس الزرادشتية، لا يخلّصون من آثامهم، بل كانوا يعانون أكما في المسيحية، من العقاب الأبدى.

قَرَنَ اليهود أخروياتهم بالمفهوم غير العادى القائل بأن المعاناة تقرِّب المرء أكثر إلى الإله. ووعظ إشعياء بأنه من المفيد أن تكون "عبد" الرب الذى يعانى فى الفترة التى تسبق مجىء "أيام المخلِّص المنتظر" والحكم النهائى. وربما كان تكتيك الانتظار الخاص بإشعياء أحد أغرب الاختراعات والأوهام التى جرى تلفيقها ؛ فالمعاناة أمر جيد، وعلامة تدل على أن الشخص صالح وأداة قوية للمعرفة والتطور الفرديين. وكان فى هذا المفهوم من الحقيقى ما جعله صالحًا ليس لأفراد الطبقة المستنيرة المازوكية (\*) فحسب، بل للجماهير الغفيرة من عامة الناس.

ما يؤسف له أن المصريين لم يهتموا قط اهتمامًا كبيرًا بالتطورات اللاهوتية في إسرائيل (أو أى مجتمع آخر، فيما يتعلق بهذا الأمر)؛ لأنه لا شك في أنه من المثير ومن المضحك في الوقت نفسه أن نعرف أن رد فعلهم، وهو رد فعل شعب غير مهتم بالمرة بالذنب الروحي والمعاناة الروحية.

خلال القرن السادس ق. م، ومع ظهور النبيين حزقيال وزكريا، اعترفت اليهودية شيئًا فشيئًا بالبعث المستقبلي والحياة الآخرة على النمط الفارسي؛ وهو تطور بلغ ذروته مع الروحَيين مثل دانيال (ح. ١٦٥ ق. م) والمحاربين المكابيين (ح. ١٧٥ ق. م-١٣٥ ميلادية). ومع ذلك لم تتوقف اليهودية قط عن تأكيد الحكم الفردي والجماعي في الحياة الدنيا وعدم وجود جنة ونار في الحياة الآخرة عقب الموت، واستمرت طائفة

<sup>(\*)</sup> المازوكية عكس السادية . فالأولى هي الشعور باللذة من جراء إيذاء النفس والثانية من جراء إيذاء الغير . (المترجم)

الكهنة اليهودية ، الصدوقيون (\*\*) ، في التمسك بالرؤية التقليدية التي تقول بعدم وجود حياة آخرة . واستمر الجدل في اليهودية حتى وقتنا هذا حول ما الذي يجرى تخليصه من الخطيئة على وجه الدقة في البعث النهائي ؛ هل هو الجسد أم الروح فحسب . فقد افترض الفيلسوف السكندري اليهودي الذي اصطبغ بالصبغة اليونانية فيلو Philo (ح . ٢ ق . م - ٥ ميلادية) أن الروح وحدها هي التي تكون خالدة . وتفترض حركة الإصلاح (التي تضم غالبية اليهود الممارسين للشعائر الدينية في الولايات المتحدة) كذلك خلود الروح ، ولكنها تفرض عدم وجود الحكم النهائي والبعث .

ربط العبرانيون تأكيدهم على الحياة الدنيا والأخلاق بالرفاهة الفردية والقومية ، ولكن يبدو أنه كانت لهم دون أن يقصدوا ريادة النسق العلماني الذي أدى في نهاية الأمر إلى اعتبار السلوك الأخلاقي قيمة في حد ذاته ولا يرتبط بالحياة الآخرة المحتملة .

وهكذا كان العبرانيون، مثلهم مثل السومريين، إما أكثر وضوحًا من المصريين أو أقل خيالاً منهم. ومن الواضح أن الاختلافات بين التفكير العبراني والمصرى بشأن الحياة الآخرة وبشأن كيفية معاملة الجسد الميت ونتائج تلك الاختلافات كانت ضخمة، ولكن بما أنه قد لا يكون هناك ما يثبت ذلك، فمن الصعب تحاشى اعتبار أن المقاربة العبرانية نشأت عن رفض الممارسات المصرية.

بعد الثورة الزرادشتية والاستجابة العبرانية الضعيفة لها، وقع الدور التاريخي لتضخيم نسق الحياة الآخرة بصورة كبيرة في أيدى المسيحيين والمسلمين، وخاصة فيما يتعلق بالنار بالنسبة للمسيحيين والجنة بالنسبة للمسلمين.

يبدو أن المسيحيين الأوائل بنوا على مفاهيم الحياة الآخرة السحرية المصرية، والأخرويات الفارسية والعبرانية والرؤية الفلسفية اليونانية المألوفة القائلة بأن الأخلاق قيمة في حد ذاتها. وكان من الواضح أن المسيحيين يعارضون بشدة المعنى الجوهرى المصرى للرؤية التقليدية الخاصة بالمزايا التراتبية بداية من الآلهة مروراً بكل الطريقة

<sup>(\*)</sup> تُنسب هذه الفرقة في الروايات القديمة إلى صدوق الكاهن الأعظم لداود الذي ورث أبناؤه الكهانة عنه . غير أن بعض الباحثين يستبعدون انتساب هذه الفرقة إلى صدوق الكاهن . وقد اختلف الصدوقيون مع الفريسيين ، وهي طائفة من علماء الشريعة تؤمن ببعث الروح في الجسد في الحياة الآخرة، كما تؤمن بالملائكة والقضاء والقدر، إذ رفض الصدوقيون فكرة الثواب والعقاب في الحياة الآخرة المترجم.

ونزولاً إلى أدنى طبقات المجتمع وامتدادًا إلى الحياة الآخرة التي يكون نوالها بالسحر. كما أنهم لم يكونوا راضين عن الحل العبراني في «سفر أيوب» بالعهد القديم الذي جعل الإنسان عاجزًا فهم السبل التي يتبعها الرب في توزيع العقاب والعدل والطرق التي يستفيد بها الرب من الشر.

افترض يسوع، أو آباء الكنيسة الأوائل، فلسفة الحب والمغفرة التامة والحلم الأكثر جوهرية في التاريخ وصاغها في أخلاق كانت قيمة دينية عليا في حد ذاتهاً؛ غير أن صلتها بثواب الحياة الآخرة على السلوك الأخلاقي كانت هي النقطة الغامضة فيها. وكان يسوع يرى أنه ليست الأخلاق-الأعمال فحسب، بل الإيمان بالرب الأب وعطية الرب المجانية من النعمة الإلهية هي مبررات ثواب الحياة الأبدية ، بل إن أوجستين (٤٥٣-٤٣٠ ميلادية) وبعض آباء الكنيسة الأوائل تجاوزا ذلك باختزالهم النقاش كله إلى تفكير لا ضرورة له، بما أن السلوك المؤمن والصالح مقدر سلفًا ويثاب بالضرورة . وجرى تحويل أخلاق يسوع الفريدة والرفيعة إلى نسق صارم لم يعتمد على بالإيمان بالرب فحسب، بل على عضوية الكنيسة ، واستحالة نوال أي شخص للجنة ، الإيمان بالرب فحسب، بل على عضوية الكنيسة ، واستحالة نوال أي شخص للجنة ، عا في ذلك الأطفال حديثو الولادة ، الذين لم يُعمدوا في الكنيسة ، وسياسة عدم وجود خلاص خارج الكنيسة ، والاعتناق الجبرى للدين .

يرى المسيحيون أن أحداثًا مروعة سوف تقع قبل هزيمة الشيطان والشر. وبعد ذلك، وكما قال يوحنا في "سفر الرؤيا"، سوف يجرى خلق "سماءً جديدة وأرضًا جديدة" و "لا يكون هناك ليل" في الجنة لمن مُنحوا الحياة الأبدية وسوف يقاسى الخطاة في النار حيث يعانون العقاب الأبدى. وتبنى المسيحيون كذلك المفهوم العبرى الخاص بالمعاناة الخلاقة، أي التطهير من خلال المعاناة، بينما ينتظرون "سماءً جديدة وأرضًا جديدة"، بل ووسعوه ليشمل احتقارًا للجسد والسعى وراء المعاناة، بما في ذلك إماتة الجسد (بكبح الشهوات) بغرض الاقتراب أكثر من الابن والأب.

كانت «السماء الجديدة والأرض الجديدة» المسيحية حلاً أخرويًا جذريًا لمشكلة الشر والمعاناة غير المُعاقب عليها والأخلاق غير المُثاب عليها في الحياة الدنيا، وهو الحل السعيد المطلق. غير أن مسألة هل هو الأيمان أم الأعمال أم التقدير سلفًا هو ما يؤدى إلى الجنة ظلت أمرًا غامضًا. وكانت النار المسيحية ومن بعدها المَطْهَر حلين مطلقين

كذلك؛ فقد كانا مكانين مرعبين لم يتوقفا عن إثارة الأسئلة بين المسيحيين عن كيف يمكن لإله حكيم أخلاقي أن يخطط مثل هذا المصير للشر، وخاصة الأطفال غير المعمدين.

كان الحل المسيحى لمشكلة الموت يتسم بالعظمة والجلال، أما تساوق الإله القدير الطيب وفكرة أنه اختار من يذهب إلى الجنة أو إلى النار أو إلى المَطْهَر فمسألة لم يحلها علماء اللاهوت المسيحيون قط. وكان أفضل الحلول السيئة هو ما قدمه إيمانويل كانط علماء اللاهوت المسيحية (١٧٢٤ - ١٧٠٤). فقد ادعى كانط بطريقة علمانية، ولكنها مسيحية الثقافة، أنه لابد من وجود إله وحياة آخرة؛ لأنه من الواضح أن الأخلاق لا يُثاب عليها في الحياة الدنيا، ولذلك لابد أن يكون هناك ثواب في الآخرة بناءً على قانون الطبيعة البديهي. وحول كانط أخلاق يسوع الخاصة بالاحترام المتبادل إلى محك علماني واختزل دور الدين في الأخلاق، غير أن حله الأخروى المفتقر، بما هو عليه من افتقار إلى أي عنصر من عناصر الإيمان الإيجابي، كان غير مقبول بطبيعة الحال من المسيحيين مهما كان مذهبهم.

من بين كل الأخرويات الإسلامية، ربما قطع يوم الدين والبعث والنشور وجنات النعيم أبعد شوط في وعودها المفصلة. وربما كان أروع غوذج للمنافع المادية التي يمكن أن ينالها المؤمنون والشهداء في سبيل الله في الحياة الآخرة. وهي تشبه بصورة مكبرة وعود الحياة الطيبة في حقول الأسل، يارو، بالحياة الآخرة المصرية، دوات. فقد وُعد المؤمنون بجنات النعيم التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، بما في ذلك ٧٧ مَن حور العين، والخمر، المحرمة على الأحياء. بل إن هناك إشارة في القرآن إلى أن المؤمنون سوف يرون الله (\*) . كل ذلك خفف منه واحد من أرفع ما وضع من مفاهيم دينية، وهو القصدية (النيّة). وقد أورد العالم المسلم الوسط آسيوى البخارى (١٠٨- ٨٧) واحدًا من أهم أحاديث محمد يقول "إنما الأعمال بالنيات" (٣٣) . ورغم ذلك

<sup>(\*) ﴿</sup> وُجُوهٌ يَوْمَنْدُ نَاضِرَةٌ (آ) إِنَىٰ رَبِهَا نَاظِرَةٌ (آ) ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] . وعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال عن أهل الجنة: «فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى». وفي المقابل فإن الكفار ﴿ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يُومَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ ﴾ [آل عمران: ٧٧] ـ المترجم.

El Boukhari, L'Authentique Tradition Musulmane (Translated by G.H. Bousquet), (77)

Fasquelle Editeurs, Paris, 1964, p. 35.

فقد أدى الجدل حول الوعد بمكافآت غير عادية على مر القرون إلى جدل بين المسلمين بشأن ما إذا كانت قد أثنت الناس عن الإيمان بالله باعتبارها قيمة في حد ذاتها أم لا. ومن ناحية أخرى، كان مصير الخطاة، وخاصة الكافرين، قدرًا ضخمًا من القار في جهنم (\*).

بينما كان ذلك التطور كله يجرى، كان شعب واحد يضع نسق حياة آخرة لا علاقة له بالحلول المرسومة في مصر. فاعتبارًا من حوالي ١٤٠٠ ق. م، كان الهندوس قد سلكوا سبيلهم الأصيل في البحث عن حلول لمشاكل الشر والمعانات والحياة الآخرة والمصير النهائي للبشرية والعالم. وكما هي العادة، فقد خرجوا بأعقد الإجابات وأكثرها ميتافيزيقية وأشدها غموضًا وأقصاها تشاؤمًا. وفاق الهندوس المصريين في تعقد لاهوتهم فيما يتعلق بما يحدث بعد الموت وكيف ينسجم مع الكون.

كانت طريقتا التفكير الهندوسية والمصرية على طرفى نقيض إلى حد كبير جداً. فعملاً بموجب نمطهم الخاص بالسحر والسعى المغرق في ميتافيزيقيته، أرسى الهندوس دعائم نسق لحرق أجسام الموتى وعمليات التناسخ المتعاقبة وهدف الفناء النهاثي (نيرقانا)، وكلاهما يقوم على الاستحقاق الأخلاقي.

تجاوب الهندوس مع مأساة الحياة ومعاناتها وهى كلمات غير مفهومة بالنسبة للمصريين بافتراض القضاء على الرغبة كلها، ووهم (مايا) المعرفة، والممتلكات المادية وغاية السمسارا، أى دوائر الميلاد والموت وإعادة الميلاد مع هدف نير ثانا النهائى. وجاء فناء الذات والهوية الفردية نير ثانا بعد عدد غير محدد من الحيوات الآخرة، أو بالأحرى تناسخ الأرواح، فى البشر أو الحيوان أو النبات التى كان فيها نوع واحد من فحسب من الروح متطابق مع الحيوات السابقة . وافترض نوع من الجنة الهندوسية، سقارجا، ولكنها لم تكن بشرية، بل كانت خاصة بالآلهة أكثر من البشر . وبالنسبة للنار، ناراكا، فكانت مكانًا فيه قدر كبير من العذاب، ولكنه يخضع لكل من مفهومى الكارما، أى إعادة الميلاد بأشكال مختلفة فى إطار نسق طائفى صارم بناء على منهومى الكارما، أى إعادة الميلاد بأشكال مختلفة فى إطار نسق طائفى صارم بناء على الاستحقاق فى الحيوات السابقة وعلى هدف نير ثانا النهائى .

<sup>(\*) ﴿</sup> سَرَابِيلُهُم مِن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ ﴾ [إبراهيم: ٥٠] ـ المترجم.

بطبيعة الحال فإنه رغم معرفة المصريين المتفائلين بكامل النسق الهندوسي وأسباب وضعه فهو لم يؤثر عليهم؛ بل الواقع أنه ربما يكون أصابهم بالرعب والفزع.

بداية ، كان الحل الجوهرى والمادى لحفظ الجسد بعد الموت ، من خلال التحنيط ، والحل الهندوسى ، الجوهرى كذلك ولكنه مضاد للمادة الخاص بالقضاء على الجسد من خلال الحرق ، كانا متعارضين مع بعضهما تعارضاً تاماً . فقد بدا واضحاً للمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة بدون حفظ الجسد واستخدامه «بيتًا» من قبل العديد من الأرواح . وكان المصريون المتفائلون عاقدين العزم على حفظ الجسد حيّا بعد الموت ، وعلى استمرار المتع الجسدية . أما الهندوس المتشائمون فلم يروا ضرورة لجر أس المشاكل كلها - الجسد - إلى الحيوات المستقبلية ، ومن باب أولى إلى نيرقانا . ورأى الهندوس ، مثلما رأى الزرادشتيون ، ربما بناء اشتراكهم في أصول آرية ، أن القضاء على الجسد غير المهم بل والنجس وحرقه شرط لمزيد من التطور . وربما كان عدم وضوح الهوية الفردية في دائرة إعادة الميلاد في أجساد أخرى والفناء النهائي للذات في نيرقانا سيصبح غير مستساغ إلى حد كبير من المصريين الذين أكدوا تلك الأهمية الكبيرة لهوية الفرد العميقة ولاسمه ، رن ، باعتباره روح الشخص الرئيسية .

لم تكن أى من القفزات التى حققها الهندوس والعبرانيون والفرس والمسيحيون محكنة الوجود ولو بشكل مبهم فى مصر. فقد كان التقشف والتشاؤم، وخاصة الطريقة الغريبة لتحدى واقع الموت، فى النسق الهندى وشقيقته البوذية، متناقضًا تناقضًا شديدًا مع الطريقة المصرية لفهم التجربة البشرية. وكانت الأخرويات الفارسية والعبرية

والمسيحية وتأكيدها على المعاناة والتطهير بعيدة عن إدراك قدماء المصريين. وبينما كان المصريون يرغبون في الشعور بالراحة والطهارة الشعائرية والبراءة على النحو الأزلى، كان الهندوس قد سئموا الحياة ويبحثون عن الأمل في الفناء، وكان الفرس يرغبون في الشعور بالنقاء الأخلاقي، وكان العبرانيون، وخاصة المسيحيين، يرغبون في الشعور بعدم الراحة والشعور بالذنب وكذلك بالنقاء أخلاقيًا. وربما كان المصريون يشعرون بالراحة إلى حد ما مع التعريف الإسلامي للجنة ومتعها الجسدية. وربما كان ذلك عاملاً في رفضهم اللاحق للمسيحية وتبنيهم الديانة الإسلامية مع الأقلية المعارضة فحسب.

لا حاجة إلى القول بأن الرؤية اليونانية القديمة والغربية الحديثة للأخلاق على أنها قيمة في حد ذاتها، منفصلة عن كل من المفاهيم الأزلية الخاصة بالنظام والفوضى الكونيين الإلهيين والحياة الآخرة المفترضة، ما كان ليأخذها قدماء المصريون مأخذ الجد.

操操操

## الفصل العاشر

تعدد الآلهة والثيوقراطيـــة والتنافس السياســـى الدينــى وظهور آلهة التوحيد الرئيسية

#### مولىد آلهة التوحيد الرئيسية

باستثناء الفترة القصيرة للتوحيد الآتونى الأول الذى اخترعه إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٥٦ ق. م)، ظل الاتجاه الأساسى، أى فلسفة تعدد الآلهة الأساسية، للديانة المصرية بلا تغيير على مدى ما يزيد على ٣ آلاف سنة، حتى وإن شابها التعقد الشديد والتغيرات المتكررة، والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة، والميول التوحيدية، والفوضى التامة والتناقض. وكانت المرحلة الأخيرة في هذا التشوش هو وجود الإله الرئيسي آمون رع والنسق التعددي الذي على نفس القدر من القوة في وقت واحد منذ بداية عصر الدولة الحديثة على أقل تقدير في ح. ١٥٥٠ ق. م. ولم يسبق أن ركز إله مصرى (أو أي إله في أي مكان قبل يَهُوه العبراني) هذا القدر من الوحدانية والقوة في يديه، وكان نسق تعدد الآلهة على هذا القدر من التعدد الغزير في ذات الوقت. بل اعترف هنري فرانكفورت (١٨٧٩-١٩٥٤) أشد مؤيدي نظرية وجود «المقاربات اعترف هنري وليس التشوش والتناقض في النسق اللاهوتي المصرى، بأن آمون رع والحلول المتعددة» وليس التشوش والتناقض في النسق اللاهوتي المصرى، بأن آمون رع تعددية الآلهة المصرية» (١٤٥٠).

كان فشل محاولة القضاء على هذا التشوش بإدخال ديانة آتون التوحيدية البدائية في منتصف القرن الرابع عشر ق. م وعودة نسق الإله الرئيسي القوى في إطار تعددي قوى متماشيين بالكامل مع الطابع المصرى.

استمرت التعددية المصرية في المقام الأول؛ لأن المصريين لم يمكنهم قط التخلي عن مفهوم كون الكثير من الآلهة يجسد من خلال حيوية المادة والحلول عناصر الكون كافة.

Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 22. (  $\Upsilon \xi$  )

وتبدو الوحدة داخل إطار التعددية باستمرار على أنها فكرة طارئة متأخرة ولم تكن في يوم من الأيام أكثر أهمية من التنوع. وظل ذلك صحيحًا مهما كانت سلطات الإله الرئيسي، ومهما كان قربه من الناحية اللاهوتية (وليس الأخلاقية عادة) من أشكال الوحدة وما قبل التوحيد التي قد تمثلها تلك الآلهة. وعلاوة على ذلك فمثل ما قد تكون عليه اتجاهات رع أو بتاح أو آمون التوحيدية من أصالة، فقد ظل الإطار التعددي الذي كانت تعمل فيه على الدوام أقوى العنصرين. وحتى حين أعلنت الوحدة بقوة، كما في حالة آمون رع، كانت وحدة بسيطة؛ إذ كانت باستمرار وحدة مكونة من التنوع، ومن الإجمال، ومن حح، ملايين السنين. بل إن الدافع وراء وحدة آمون رع كانت تعمل بقوة أثر الرغبة السياسية لكهنة طيبة في جعله يبدو أقوى من الآلهة كافة.

من المفارقة أن هذا التشوش (أو الثراء) هو الذي أسهم في جعل مصر، وليس سومر، أصل شجرة تاريخ الدين، أو على الأقل رائدة الكثير جدًا من المفاهيم الدينية السائدة اللاحقة، أو ربما المحرِّضة عليها.

أثمر التطور والتحول الديني التدريجي في سومر نسقًا أقل إسرافًا وتطرفًا مما في مصر. وولَّد التشوش، أو الثراء، ولعًا شديدًا بالتجريب الديني في مصر. فقد جعل مصر تستكشف وتتبنى الكثير من المفاهيم التي لم تكن تعددية بالضرورة، مع الحفاظ على اتجاه مصر وإطارها التعددي الأساسي. وكانت تلك هي الحال بالنسبة للآلهة الرئيسية التي جسدت الاتجاهات التوحيدية وكانت لزمن طويل أشد قوة في مصر من أية دولة تعددية أخرى.

ومع أن آمون رع حمل ولا شك لاهوت الإله الرئيسي إلى مثله الأعلى الممجد في التاريخ المصرى، فقد سبقه العديد من الآلهة الرئيسية القوية الأخرى، وبالأخص حورس ورع وپتاح وكذلك أوزيريس، إلى حد أن أوزيريس كان الإله الرئيسي لأرض الموتى. وشكلت تلك الآلهة كافة ونظمها اللاهوتية لبنات أدت في النهاية إلى لاهوت الإله الرئيسي الخاص بآمون رع، حيث تبعته الثورة الآتونية التوحيدية البدائية. وبلغ الأمر ذروته في عصر الأسرة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م) مع أقوى لاهوت للإله الرئيسي رع التوحيدي داخل التعددية التي لم يشهدها العالم من قبل.

كما رأينا، كان حورس أول إله رئيسى في مصر، اعتبارًا من زمن توحيد الأرضين، الوجه القبلى والوجه البحرى (ح. ٣١٠٠ ق. م)، على أقل تقدير. ومع ذلك كان حورس في الأساس موحدًا توحيدًا مشوبًا، ثم ملكًا إلهًا وإلهًا رئيسيًا استوعب الكثير من الآلهة، ولكن رع استوعبه هو نفسه في نهاية الأمر. وكان حورس يخضع لتجميع يفرضه الواقع ويُعوزه التناسب لمجموعتين مختلفتين اختلافًا جليًا من الحورسات؛ الصقر وحورس الكبير (حور ور) ومجموعة آلهة حورس الأوزيرى الصغير (حور سا إيزه). وقد أعطى هذا كله حورس الطابع الأساسى متعدد الأشكال، على عكس الآلهة الرئيسية المُجملة التي جاءت من بعده.

يبدو أن لاهوت هليوپوليس كان أول من افترض وجود آلهة رئيسية توحيدية (منذ منتصف عصر الأسرة الرابعة، ح. ٢٥٦٦ ق. م). وأدى إبراز ذلك الاتجاه مباشرة إلى إجمال لاهوت الإله الرئيسي آمون رع الخاص بطيبة في عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ - ١٠٦٩ ق. م). وأدى هذا بدوره إلى دور مصر الريادي غير المقصود (ولكنه أجهض) في صورة التوحيد الآتوني البدائي الذي يقوم على عبادة إله واحد. كما أدى إلى الثالوث العضوى التوحيدي الجمعي البدائي - آمون / رع / پتاح - في إطار نسق تعددي.

من الطبيعى أن ممارسة اختزال آلهة كثيرة إلى بضعة آلهة أو إله واحد، أو بالأحرى تجميع صفات آلهة كثيرة فى إله واحد كانت جزءًا من لاهوت الإله الرئيسى. وبهذه الطريقة تعايشت آلهة على قدر كبير من القوة، ومن المفارقة أنها كانت فى بعض الأحيان، كما فى حالة آمون رع، قديرة تقريبًا إلى جانب والآلهة والإلهات الأخرى التى لم يُستغن عنها.

انتشر تجميع الآلهة في ثنائيات وثواليث وتواسيع وتحويل الآلهة التي جرى تجميعها إلى أوجه للإله الرئيسي ـ فكرة أن الجمعى يمكن أى يصبح فرديًا جماعيًا ، أى أن إلهين أو ثلاثة آلهة أو أكثر يمكن اختزالهم إلى واحد ـ في لاهوت الإله الرئيسي القديم وترسخ بشكل أساسي في النسق المصرى . وهناك أصوات معارضة لذلك ، غير أني أرى أن مصر قطعت بشكل غامض ، ولكن بثقة ، شوطًا على طريق تطوير المفاهيم ما قبل التوحيدية أطول عما قطعه أى مجتمع آخر .

بالإضافة إلى هذا النمط من الإدراك أو التفكير أو الميل اللاهوتي تجاه التوحيد، يبدو أن أصول الآلهة الرئيسية تدين في وجودها على أقل تقدير للحاجات الاقتصادية السياسية والتنافس الكهنوتي الثيوقراطي. ففي مصر، كما في المجتمعات التعددية القديمة الأخرى، كثيرًا ما كانت تقوم حروب لاهوتية اقتصادية عسكرية بوحي من الكهنة الثيوقراطيين ذوى النفوذ في الأقاليم والمدن الرئيسية.

تنافس كهنة هيراكونپوليس وإدفو (حورس)، وأمبوس وأقاريس (ست) و وهليوپوليس (رع) وأبيدوس وأبي صير (أوزيريس) ومنف (پتاح) وهرموپوليس (نحوت) وطيبة (آمون) وأخيتاتون/ العمارنة (آتون) والفنتين وإسنا (خنوم) على الصدارة أو السلطة الكاملة في حقب مختلفة. وكان للسياسة والاقتصاد أدوار على نفس القدر من الأهمية التي كانت للاهوت في تلك المعارك. فقد كانت كل تلك المدن تسعى لتعظيم سلطة إلهها المحلى التوحيدي المشوب لفرض هذا الإله باعتباره إلها رئيسيا في ثالوث محلى أو إقليمي قوى، ولاستيعاب أكبر عدد محكن من الآلهة الأخرى باعتبارها أوجها لإلههم الرئيسي. واخترع الكثير منها تاسوع آلهته ولاهوته وأسطورة الخلق الخاصة به وادعى أن تلك هي الأقدم في مصر. وفي مرحلة أخيرة سعى كل منها إلى فرض إلهه الرئيسي باعتباره الإله الملكي والرئيسي لمصر.

كان هذا النسق من رفع الآلهة التوحيديين المشوبين إلى الهيمنة الإقليمية والقومية ممارسة دائمة ، غير أنه كانت هناك استثناءات . وكانت إحدى الحالات البارزة الإله الخالق خنوم ، الذى كان إلهًا ذا أهمية قومية قبل أن يصبح الإله الرئيسي لإلفنتين وإسنا وكان كذلك متضمنًا بشكلين في تاسوع أبيدوس . ولابد كذلك من الإشارة إلى أن العديد من آلهة الأقاليم أو الآلهة المحلية التوحيدية المشوبة كانت تحافظ باستمرار على هيمنتها في مناطقها بالرغم من وجود الآلهة الرئيسية القومية القوية .

كثيرًا ما كان الإله الرئيسي. المهيمن يعكس على المستوى الديني السلطة السياسية المطلقة للفرعون والسلطة المركزية لحكام الأقاليم أو كبار الكهنة في المعبد الرئيسي. وكانت الحالة الثيوقراطية الشمولية القوية مجالاً طبيعيًا لظهور الآلهة الرئيسية القوية. وكان ذلك يصدق بصورة خاصة قبل ارتباط الأخلاقي والإلهي، أو المقدس، معًا ارتباطًا بنيويًا، إن لم يكن فعليًا بالكامل، كما حدث في إسرائيل اللاحقة.

لم يحدث قط أن قضى الإله الرئيسى المهيمن على الآلهة والوظائف التى يستوعبها، بل كانت تلك الآلهة المستوعبة تظل قوية باعتبارها تجليات أو أوجه أو با (روح) للكيان التركيبي الشامل للإله الرئيسي المهيمن. ولذلك كانت تلك الآلهة المستوعبة، وتلك الآلهة التي باتت جوانب البا للإله الرئيسي، محجوبة وليست مستوعبة استيعابًا تامًا. وكان هناك بعض التداخل في الوظائف، غير أن الآلهة المستوعبة كانت تظل تُعبد منفردة في وكانت تخفظ فيه ببعض من مزاياها وصفاتها.

أصبح الشكل المركَّب الهوية الأساسية للإله الرئيسي ـ وربما كانت الهوية الجديدة تعبيرًا أفضل ـ غير أن هويته الأصلية المنفصلة كانت باقية كذلك . وهكذا كان پتاح سوكر أو آمون رع إلهين جديدين يجمع كل منهما بين كل الصفات السابقة للإلهين المعنيين، ولكن لم يعنِ هذا قط التخلي عن الإشارات الدينية النصيَّة والتصويرية إلى كل إله كهذا .

وفى الوقت نفسه كان الامتداد الكبير والمتناقض تناقضاً واضحاً للآلهة الرئيسية يمثل أحد التطورات الرئيسية المتصلة بتطور مصر باعتباره أكمل نسقاً تعدديًا وثيوقراطيًا اخترع حتى زمنه. وربما كان لاهوت الإله الرئيسي المصرى كذلك مرحلة تعددية مهمة وأخيرة في تأسيس التوحيد المشوب العبراني المبكر الذي كان يقضى بأن يَهُوه أقوى الآلهة. وربما كان له تأثير كذلك على توحيد أهورا مزدا المشوب في بلاد فارس.

ومع ذلك، ومع الاستثناء الوحيد لآتون التوحيدى لفترة قصيرة في القرن الرابع عشر ق. م، لم تكن الآلهة الرئيسية المصرية مقاومة للتعددية قط، مهما كانت قدرة تلك الآلهة الرئيسية. وقد أكملت تلك الآلهة التوحيدية، أو المُجْمِلة، التوحيد وعززته، حيث وفرت له المرونة الدينية واللاهوتية والسياسية.

### دورالإله الرئيسي لإله السماء والشمس رع

كان أقدم إله مصرى تضمن بشكل واضح كل صفات الإله الرئيسي هو إله الشمس رع. وبناء على «ابتهال إلى رع» الذي يعود إلى عصر الدولة الحديثة، فقد كال له في النهاية أكثر من لقب واسم، بمفرده وبسبب استيعابه للآلهة الأخرى ووظائفها. وكان اكتساب رع التدريجي لوظائف الآلهة الأخرى وسلطاتها ومظاهرها أمر يتميز به

على نحو نموذجى الإله الرئيسى داخل النسق التعددى. ويشير تراكم السلطات وإضافة الآلهة الأخرى باعتبارها أوجهًا له إلى الاحتياجات الدينية والسياسية الاقتصادية المتغيرة. فقد استوعب رع آلهة أخرى لفترة تزيد في طولها على إله السماء السابق والأقدم والمجسد ملكيّا الصقر رع. كما ظل على رأس كومة الآلهة زمنًا أطول من حورس، حتى حين باتت تلك المكانة نظرية أكثر منها واقعية.

يبدو أن أصل رع (ورع معناها الشمس في اللغة المصرية) يعود إلى عبادة النجوم، سبا، المصرية القديمة باعتباره الشمس نفسها. ومن المحتمل أن تعود هذه العبادة الطوطمية والحيوية إلى الديانة الزراعية البدائية في بداية عصر نقادة الثانية (ح. • • ٣٥٠ ق. م)، قبل أى تأثر غرب آسيوى. وفي عصر الأسرة الأولى (ح. • • ٣١٠ - ٢٨٩ ق. م) كان الجانب المحورى في عبادة الشمس في النظرة المصرية جليًا مع وجود ديانة شمسة.

ويمكن إرجاع العبادة المحددة لرع باعتباره إله الشمس إلى عصر الأسرة الثانية، حيث اتخذ لأول مرة فرعون اسم رع؛ وهو رع نِب (ح. ٢٨٦٥ ق. م) الذي يعنى اسمه «رع هو الرب» أو «رب رع».

أثناء عصر الأسرة الثالثة (ح. ٢٦١٦-٢٦١) تحرك رع أكثر نحو الصدارة. ومن المؤكد أن هذا الصعود ارتبط ببناء الفرعون زوسر (ح. ٢٦٦٧-٢٦٤٧ ق.م) لأول هرم، وهو الهرم المدرج ودوره كنقطة دخول للفرعون إلى الحياة الآخرة في السماء، في الشمس، في «أرض النور». وكان رع حينذاك على شفا الاستيلاء على ما كان لحورس (وبقدر أقل ست) من سيادة في الأسرات السابقة.

ويمكن إرجاع تطور آخر في الديانة الشمسية إلى زوسر الذي ربماكان أول من بنى معبدًا للشمس في هليوپوليس. ويبدو أن العنصر الأساسي في ذلك المعبد هو حجر بن بن الذي يمثل التل الأزلى الذي كان يُعتقد أن أول أشعة للشمس المشرقة وقعت عليه. وكما قيل إن منى أتوم الذي خلق الآلهة والبشر موجود داخل بن بن ، فحينذاك قيل إنه منى رع باعتباره أتوم رع .

كما رأينا، فمن المحتمل أنه أثناء عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م)

لوى كهنة هليوپوليس ذراع الفرعون چدف رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٥٨ ق. م) كى يختار سا رع اسمًا ملكيًا خامسًا له، ليكون اسم مولده بالإضافة إلى اسم العرش ؟ «رع مُعينُه». لم يكن چدف رع ومن خلفه من الفراعنة الآلهة التجسيد الحى للإله حورس فحسب، بل كانوا كذلك الآلهة الأبناء لرع، الإله الرئيسي بمعبد هليوپوليس. كان الفرعون تجسيدًا لرع على الأرض، سا رع «ابن رع»، وكان خرطوشه، شنو، الثاني يحتوى على عبارة تمجدً رع. وكان خليفة چدف رع، وهو الفرعون خفرع (حكم ح. يحتوى على عبارة تمجد باستمرار من الذي بني أحد الأهرام الثلاثة الكبيرة بالجيزة، يستخدم باستمرار منزلته باعتباره سا رع مبردًا إلهيًا لوضعه الشرعي وسلطته.

مع استيلاء رع على مكانة حورس في عصر الأسرة الرابعة باعتباره إله الدولة الرسمى، تأكد تفوق رع وديانة هليوپوليس الشمسية ودورها كمعبد مصر الرئيسى. فكان رع حينذاك الإله الملكى الرئيسى الذى لا ينازعه على ذلك إله آخر. وترسخت دعائم مفهوم المَلكيَّة الإلهية المرتبط برع بقوة، وحددت سلطات الفرعون من الناحية الموضوعية جعله معتمدًا على رع. وفي الوقت نفسه وضع كهنة هليوپوليس نسقًا معقدًا في مصلحة الفرعون يضمن له حياة آخرة إيجابية أبدية في «أرض النور» مع رع. كما جعلوا لرع وظائف الخلق وفيضان النيل والزراعة. وكما رأينا كذلك، كان لتلك التغيرات التي حدثت في عصر الأسرة الرابعة أصول لاهوتية، ولكن يبدو أنها كانت جزءًا من مشروع سياسي ضخم لزيادة سلطات كهنة هليوپوليس وامتيازاتهم باعتبارهم أوصياء على ديانة رع.

استوعب رع صفات الإله الرئيسى التقليدى لتاسوع هليوپوليس الإله الأزلى الخالق الذى خلق نفسه بنفسه أتوم و دفع بأتوم إلى المنزلة الثانية الفعلية . وأصبح رع كذلك الجعران الفتى الأزلى ، أو الإله خپرى برأس الجعران الذى كان يدفع بالشمس عبر السماء ، كما يدفع الجعران كرة الروث عبر الأرض ، من المشرق إلى المغرب ، ومن الصباح إلى المساء . وكان الجعران ، خپر ، يدفن كرة الروث في المساء كما تُدفن الشمس حين تغيب تحت الأفق ، أخت . وكان البيض الذى في كرة الروث يفقس وتتغذى اليرقات على الروث ، وذات صباح يخرج جعران فتى كأنه الشمس المشرقة الجديدة ، المعتباره خپرى . وكان الحرف الهيروغليفي الجعران ، خپر ، بمعنى «يصبح» ،

وخپر، أى الصباح الباكر، و خپرو، أى «الأشكال أو التحولات»، ترتبط جميعها بخپرى الذي كان «الذي يأتي إلى الوجود».

وكانت وظائف خيرى شديدة الأهمية لأن الجعران المرتبط بالشمس، باعتباره رمزًا للصيرورة والبعث وكقوة جنسية خلاقة وخاصة بنشأة الكون، واحدة من أكثر المعتقدات المصرية أصالة. وكان الجعران من بين أكثر التمائم انتشارًا في مصر. وكثيرًا ما كان الفراعنة يستخدمون الجعارين أختامًا تحمل أسماءهم، كما كانوا ينقشون البيانات المهمة على جعارين حجرية كبيرة، وكما نعلم فقد كان لجعران القلب دور رئيسي فيما يتعلق بدخول الحياة الآخرة.

وكان رع رئيس تاسوع هليوپوليس والإله الرئيسي لمعبد هليوپوليس الذي لا نزاع عليه. وكان رع باعتباره شمس منتصف النهار القوية، وكلاً من خپرى، الشمس المشرقة الفتية، وأتوم، الشمس العجوز الغاربة، يشكل استيعابًا فعليًا لوظائف الشمس الخاصة بحورس. فحورس باعتباره حور – م أخت بات ظهر في شكل خپرى الخاص بالشمس في الأفق، أخت، عند طلوع الشمس. وأصبح هذا الإله الشمسي والملكي، رع وحورس، رع حور أختى، الشمس، شمس الأفقين، الصباح والمساء الشمس على مدار اليوم - ضوء العالم ونفسه. لقد بات رع رب «أرض النور» في السماء، حيث يظهر في المراحل الشمسية المختلفة كحور أختى وخپرى و أتوم.

والواقع أنه بخلاف الجمع، كان حورس مدمجًا مع رع، حتى وإن كان استيعاب وظائف حورس الخاصة بالشمس والراعى الملكى أشبه باتحاد، وهو توحيد للقوتين الشمسيتين الرئيسيتين أكثر منه استيعابًا وحشيًا. وكان استيعابه لمعظم أشكال حورس الكبير، باعتباره رع حور أختى، أحد الجوانب الأساسية لوضعه كإله رئيسى ولدوره فى المملكيَّة الإلهية. ولكن على الطريقة المصرية التقليدية، ظلت الأشكال المختلفة للصقر حورس الكبير (حور ور) وحورس الصغير (حور سا إيزه)، ابن أوزيريس وإيزيس، موجودة مع أشكال رع المختلفة. فكان رع هو حورس وحورس هو رع، ولكن العديد من الأشكال القومية والمحلية لحورس ظلت موجودة.

استهل الفرعون أوسركاف (ح. ٢٤٨٤-٢٤٨٧ ق. م) الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٨٧-٢٤٨٤ ق. م) بإبراز توقير رع ببناء معبد للشمس في أبي صير شمال منف.

وسار كل فراعنة الأسرة الخامسة، ما عدا آخر اثنين منهم، على خطاه حيث شيدوا معابد شمسية لرع بالإضافة إلى الأهرام الشخصية الضخمة. وكانت «ابتهاج رع» و »حقل رع» و »أفق رع» بعضًا من أسماء تلك المعابد.

زاد نفوذ رع باعتباره الإله الرئيسي زيادة مطردة خلال عصر الأسرة الخامسة، رغم تزايد أهمية أوزيريس بالنسبة للفراعنة على الأقل اعتباراً من عهد أوناس (ح. ٢٣٧٥- ٢٣٤٥ ق. م). فقد تحقق لرع منزلة الإله الرئيسي الفائق بشكل خاص في هليوپوليس، وكذلك في كل مكان آخر بمصر. وكان نفوذ رع من القوة بحيث كانت صفات الآلهة الأخرى كافة ثانوية حيث كان يبدو أن رع جعل لنفسه السلطة التامة تقريبًا في السماء وعلى الأرض. وكان أتوم، جانب المساء العجوز المتعب للشمس الغاربة، كذلك رع، غير أنه كان في ذلك الوقت قبل كل شيء أتوم رع الذي يجشم باعتباره طائر البنو على التل الأزلى، على بن بن، وخلق نفسه بنفسه مثل أتوم. بنو الذي أصبح أحد أوجه رع، وهو باه. وكان رع، أو أتوم رع، في ذلك الوقت الإله بنو الذي أصبح أحد أوجه رع، وهو باه. وكان رع، أو أتوم رع، في ذلك الوقت الإله البشرية والحيوانية، وهو أول وأهم تاسوع هليوپوليس التسعة ذوى الرءوس البشرية والحيوانية، وهو أول وأهم تاسوع في مصر. فقد كان الكون كله معبراً عنه معاً في تاسوع هليوپوليس برئاسة رع.

كان رع "إله الكل"، حاكم الكون كله الذي يبحر يوميًا بجلال عبر السماء ويدخل الحياة الآخرة بالعالم السفلي، دوات، ثم يخرج منها بعد أن يهزم باستمرار الثعبان الضيخم أبوفيس، أو الفوضى، أو القوة التي تدفع الكون الأزلى المنظم إلى الفوضى. وتحيى رع كل صباح جوقة من القردة العابدة والحيوانات المبتهجة الراقصة.

احتُفى كذلك بعبادة رع المتحمسة فى شكله العجل، باعتباره رع منقيس، وخاصة فى هليوپوليس. وكان رع مجسدًا فى العجل منقيس، «عجل رع الجبار»، وهو عجل كان الكهنة يختارونه بعناية لأنه كان أسود سوادًا سحريًا وليس فيه سوى أشكال كانتوات على جسمه وذيله. وعند موت منقيس كان يحنَّط ويُرسل إلى الحياة الآخرة. وكان جانب منقيس من رع يحظى بقدر كبير من التوقير والتبجيل حتى إنه حتى فى الفترة القصيرة لتوحيد آتون الشمسى الأول لم يجرؤ الفرعون إخناتون (ح.

۱۳۵۲-۱۳۳۲ ق. م) على إلغاء عبادة منقيس إلغاءً تامًا مثلما ألغى عبادات سائر الآلهة كافة . ومن المفارقة أن تكديس رع للسلطات وتوحيد الآلهة بلغ ذروته في عهد إخناتون باعتباره الإله الوحيد، قرص الشمس آتون، كان يوصف بأنه رع . والحقيقة أن رع لم يعد رع في الواقع وبالكامل ؛ إذ كان آتون إلهًا عميزًا.

تغير مظهر رع المادى، وصفاته، وسلطاته، وأدواره مراراً. وكان ارتباطه بالعديد من الآلهة، واستيعابه لسلطاتها، وأشكاله المركبة التي تشمل صفات الآلهة والحيوانات الأخرى من الكثرة بحيث أدت إلى موقف شديد التعقيد وصعب في كثير من الأحيان. وفي أغلب الأحيان كان رع يصور على أنه إنسان برأس صقر يضع غطاء رأس على شكل قرص الشمس يحيط به صل وعادةً ما يمسك عنخ، وهو التميمة التي ترمز إلى قوة الحياة. ومن الجدير بالذكر أن هذا كان شكله باعتباره رع حور أختى، الشمس في الأفقين. ويشير ارتباطه بالأشجار والأعمدة والمسلات إلى أشكال قديمة جدّا من عبادة الشمس والحماية من الفوضى والمرض والشر التي ضاعت في ظلام عصور ما قبل التاريخ. وارتبط شكله ذو رأس الصقر، أو الباشق، باستيعابه لحورس، غير أنه وارتبط شكله الخاص بالجعران باستيعابه لخيرى، ولكن ربما كانت له كذلك أصوله وارتبط شكله الخاص بالجعران باستيعابه لخيرى، ولكن ربما كانت له كذلك أصوله الخاصة برع. وارتبط شكله الأسود ولكنه أحمر شمسي في بعض الأحيان الخاص بالعجل منقيس يمثل الفحولة والقوة، وكذلك صلة أخرى بالشمس. وكانت صلته بالأستود منقيس يمثل الفحولة والقوة، وكذلك صلة أخرى بالشمس. وكانت صلته بالأستود منقيس يمثل الفحولة والقوة، وكذلك صلة أخرى بالشمس. وكانت صلته بالأستود

رغم قوة رع في السماء وعلى الأرض، ظلت مشكلة السلطة الرئيسية في الحياة الآخرة في دوات، العالم السفلى الخاص بالإله أوزيريس، بحاجة إلى حل. فعلى أقل تقدير منذ نهاية عصر الأسرة الخامسة، وفي عهد الفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥–٢٣٤٥ ق. م)، أصبح مفهوما أوزيريس وإيزيس أساسيين بالنسبة للفرعون، حيث اتخذ الفرعون شيئًا فشيئًا وضع أوزيريس عند موته. وكما كان الفرعون حورس وابن رع أثناء حياته، فقد بات أوزيريس في الحياة الآخرة، وحتى إذا ظل الفرعون كذلك رفيقًا لرع في «أرض النور»، فقد اختُصرت وظائف الحياة الآخرة الخاصة برع إلى حد كبير

لمصلحة أوزيريس. وكان لدى كهنة هليوپوليس المبدعين الحل لهذه المشكلة الشائكة الخاصة بالقدرة الإلهية كذلك؛ فقد قضوا بأن يكون أوزيريس شمس رع الليلية وبا رع، وبذلك يخلقون قرينًا لإله الشمس ويحافظون في الوقت نفسه على سلامة سلطة رع. وفي ذلك الوقت كان الأشكال المختلفة للشمس وشمس النهار وما تسمى شمس الليل، وحين يخرج من العالم السفلي دوات في الصباح كانوا يحيونه باعتباره الإله الذي بعثته زوجة أوزيريس إيزيس وزوجة ست نفتيس.

الواقع أن أوزيريس كان ملك أرض الموتى، دوات، وإلى الموتى الرئيسى، وازداد وضعه هكذا مع امتداد مزايا الحياة الآخرة إلى الشعب المصرى كافة. ومع ذلك، وطبقًا للطريقة المصرية التقليدية، كان أوزيريس موجودًا وجودًا كاملاً ولكنه كان كذلك أحد أوجه رع. وكان رع المتحد مع الآلهة الأخرى هو الإله الرئيسى، والخالق الذي أوجد نفسه بنفسه/ الشمس/ المتجسد في الفرعون الإله، حاكم السماء والدنيا والعالم السفلى دوات، «الأرض الأخرى». وكما رأينا، فقد شهد عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥ - ١٨١ ق. م) نقصانًا آخر في نفوذ رع، حين استعاد أوزيريس من رع وظائف الزراعة وفيضان النيل التي اختص بها في الأصل.

## رع يشيخ ويصيبه التعب، ويكاد يدمر البشرية

انعكست شعبية أوزيريس المتزايدة، وقدرته الرهيبة على منح الحياة الآخرة للمصريين كافة، واستعادته لبعض وظائف رع الأساسية، في الوقت الذي انهارت فيه الدولة القديمة وبدأ عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ ق.م)، إلى حد ما على الواقعة التي رُويت في عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-٢٠٥٠ ق.م) وهي أسطورة «هلاك البشرية» في «كتاب البقرة المقدسة». ففي ذلك الوقت كانت أهمية رع قد قلت بشكل كبير وبات يُنظر إليه شيئًا فشيئًا على أنه الرجل العجوز بين الآلهة وكان محترمًا وقويًا ولكنه ضعيف، تمامًا مثلما رُوى في «هلاك البشرية». نُقش «كتاب البقرة المقدسة» وأسطورته الخاصة بهلاك البشرية على جدران العديد من مقابر عصر الدولة الحديثة وأسطورته الخاصة بهلاك البشرية، ومنها مقابر توت عنخ رودي وسيتي الأول ورمسيس الثاني.

فى فترة ما، يُفترض أنها بعد أن بلغ رع أوجَه فى عصر الدول القديمة وبعد أن «تقدم فى العمر، وكانت عظامه من الفضة ولحمه من الذهب وشعره من اللازورد الأصلى»، يُقال إنه قمع تمردًا قام به البشر ضده. والحقيقة (إن كان بإمكاننا الحديث عن الحقائق) هى أنه من الواضح أن كبر سن رع ينبغى أن يكون مقابلاً للفترة الأسطورية، أى قبل ١٠٠ ق. م وقبل الفراعنة الآلهة، حين تعاقب الآلهة، وخاصة رع، على حكم الأرض حكمًا مباشرًا.

صاح رع: «استدعوا عينى». وكانت عين الشمس الإلهية القوية - الصل واللبؤة - هى عين رع ولكنها كان منفصلة عنه. توسل الآلهة والإلهات، وخاصة نون الذى هو تجسيد المياه الأزلية، لرع قائلين «ابق على عرشك! عظيم هو الخوف منك حين تكون عينك على من يتآمرون عليك».

وهكذا أرسل رع عينه في هيئة الإلهة حتحور باعتبارها لبؤة (أو في رواية أخرى، الإلهة سخمت) لقتل المتمردين الذي كانوا يفرون إلى الصحراء، وبعد أن قتلت حتحور عددًا ضخمًا من المتمردين وهي غاضبة ومتحمسة («كان ذلك بلسمًا لقلبي»)، غيَّر رع رأيه بشأن هلاك البشرية بكاملها.

أمر رع بصنع سبعة آلاف جرة، هنكت، من الجعة وخلطها بالمغرة الحمراء، كى تبدو كالدم، وصبها فى المكان الذى تعتزم حتحور تنفيذ خطتها لـ«لذبح البشرية». أحبت حتحور المظهر الدموى لذلك السائل وأخذت تشرب وتشرب وباتت من الثمل بحيث لا يمكنها فعل أى شىء ونامت. وهكذا لم تقتل من تبقى من بنى البشر. ورحب رع «مطمئناً» بحتحور «الشفوق» وقد سره أنه أنقذ البشرية (٥٦٠). ومع ذلك، كان رع فى ذلك الوقت قد خاب أمله فى البشر وتقاعد ليقوم بدور من وراء الكواليس فى السماء، تاركاً حكم الكون للآلهة الآخرين.

تحمل هذه الأسطورة تشابهًا مذهلاً للأسطورة السومرية الأقدم منها التي ترسل فيها الآلهة طوفانًا لإهلاك البشرية؛ لأن الإنسان أحدث ضجيجًا كبيرًا، مما أقض مضاجع

Quotations from Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. (%) 197-199.

الآلهة، حيث قرر إله المياه القوى إنكى فى النهاية إنقاذ زيوسودرا (أوتانپيشتيم فى اللغة الأكادية) وأسرته. وهناك بالطبع تشابه كذلك بين الأسطورتين السومرية والمصرية وبين الأسطورة العبرانية اللاحقة التى يهلك فيها الطوفان البشر أجمعين بسبب السلوك الشرير، إلا نوحًا وأسرته وزوجًا من كل حيوان ونبات. ومع ذلك تكشف أساطير الهلاك الشرق أوسطية الثلاث الطابع الجوهرى المحدد لكل شعب وعلاقته المحددة بالآلهة أو الإله؛ فقد كان السومريون يعتقدون أن الإنسان خُلق كى يعمل من أجل الآلهة وأن كل شيء فى الكون مقصود به إراحة الآلهة التى لم يكن وجودها ورغباتها بحاجة إلى تفسير، وكان المصريون يعتقدون أن أعظم خطيئة هى السلوك غير الأخلاقى ونقض العهد الذى عقده يَهُوه مع الإنسان.

وهناك أسطورة أخرى تبين قدرة رع التى أصابها الكلل والتعب فيما يتعلق بحيل الآلهة الأخرى، بالرغم من منزلته الضخمة باعتباره إلهًا رئيسيًا، وهى «الإله واسم قدرته المجهول» (وتسمى كذلك «خداع إيزيس لرع») التى ألفت فى عصر الدولة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م)، ولكن من المفترض أنها تروى أحداثًا لابد أنها وقعت بعد أن بلغ رع أوجَه فى عصر الدولة القديمة. وتصف هذه الأسطورة إيزيس بأنها «امرأة بارعة» لها «قلب. . . أبرع من مليون رجل . . . وأخير من مليون إله» ، ولكنها رغم ذلك كانت ترغب بشدة فى معرفة الاسم الحقيقى، اسم الروح رن، لرع كى يمكنها امتلاك القدرة السحرية المطلقة .

كان رع عجوزاً ومقعداً وكان اللعاب يسيل من فمه باستمرار . جمعت إيزيس بعضاً من هذا اللعاب وحولته إلى ثعبان مقدس مستعد للهجوم . وضعت إيزيس الثعبان على الطريق حيث كان رع يقوم بسيره اليومى خلال تا وى، الأرضين . لدغ الثعبان رع ورقد محتضراً .

صرخ رع طالبًا النجدة من آلهة تاسوع هليوپوليس الكبير الذي يرأسه، ولكن لدغة الثعبان السامة جعلته أضعف من أن يتمكن من شرح ما حل به. وجمع رع الأطفال الإلهيين حوله وأخيرًا أوضح أن شيئًا لا يعرفه وليس من بين الكائنات التي خلقها لدغه. «أنا نبيل ابن نبيل . . . جاء إلى الوجود إلهًا . . . أحسن أبي اختيار اسمى

[الاسم الخفى] إنى وافر الأسماء ووافر الأشكال. أشكالي موجودة مثل كل إله. . . وأخبرني أبي وأمي باسمى، [ولكنه] أخفى في جسمى قبل أن أولد، كي لا تؤثر في قوة الساحر أو الساحرة».

كان من بين أبناء رع الإلهيين إيزيس البارعة التي بكت وهم يستمعون إلى هذه القصة. أقسمت إيزيس بقدراتها السحرية العظيمة أن تهزم ابن رع الذي تجرأ على مهاجمته. وقالت إيزيس لرع «قل اسمك» كي يمكنها استخدام السحر. تلا رع ابتهالا يتضمن أعماله الخلق، والمتع الجنسية، والنيل وغير ذلك وأسماءه خيرى ورع يتضمن أعماله الخلق، والمتع الجنسية، والنيل وغير ذلك وأسماءه المشهورة. فردت وأتوم. وبالطبع ظل سم الشعبان في جسده مع تلاوة تلك الأسماء المشهورة. فردت إيزيس قائلة: الواقع أن اسمك ليس من بين تلك الأسماء التي أخبرتني بها. ولو قلته لي سوف يخرج السم، ذلك أن الشخص الذي يُنطق [يُتلي في تعويذة العلاج] اسمه أخذ منها عهداً بأن تنقله لابنها حورس وبأنه سوف يحفظ السر. وتلت إيزيس شديدة أخذ منها عهداً بأن تنقله لابنها حورس وبأنه سوف يحفظ السر. وتلت إيزيس شديدة الابتهاج، «العظيمة، سيدة الآلهة، التي تعرف رع [ب] اسمه»، تعويذة وأخرجت السم من جسد رع (٢٦) وها هي إيزيس قد عرفت الاسم، وهو ما جعلها من بين أعظم من كانوا ورت حكاو، «عظيمي السحر»، وأصبحت التعويذة التي ألقتها على رع تعويذة قياسية لَعالجة لدغات العقارب والثعابين.

من المهم الإشارة إلى أن «خداع إيزيس لرع» يحمل قدراً كبيراً من التشابه مع حكاية سومرية. فكما أن إيزيس كانت ترغب فى الحصول على القدرة السحرية المطلقة فى صورة المى، صورة اسم رع الحقيقى، كانت عينانا ترغب فى القدرة السحرية المطلقة فى صورة المى، وهى التى كان إله الماء السومرى شديد القوى إنكى («ملك الآلهة» الذى له مكانة كمكانة رع) وحده يحفظها فى قصره، أبزو، الذى تحت الماء فى إيريدو. وقد أغوت عينانا إنكى وجعلته يثمل وخدعته بجعله يعطيها المى الذى أخذته إلى مدينتها أوروك التى حولتها إلى مدينة أعظم من إيريدو.

<sup>36</sup> Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. (77) 12-14.

### آمون يستولى على السلطة، ولكن رع يستمر في الوجود

رغم ما أصاب رع من وهن شديد فقد ظل موجودًا. إذ ارتبط في عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ - ١٦٥٠ ق. م) بالإله الفخراني الخالق خنوم رع الذي له رأس كبش، وبالإله التمساح إله المياه والخصوبة باعتباره سوبك رع، وبالإله المحارب ذي رأس الصقر مونتو باعتباره مونتو رع. وفي تلك الحالات أضاف سوبك غطاء رأس به قرص الشمس وريشتان، وأضاف خنوم قرص الشمس والصل وريشتين، وأضاف مونتو غطاء رأس به قرص الشمس والصل. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتبارًا من ح. مونتو غطاء رأس يمتع بشعبية كبيرة.

ويمكن القول كذلك بأن رع بات شخصًا عجوزًا لطيفًا، مقارنة برع العاصف والمتغطرس وسريع التأثر والمتعطش للسلطة في عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦- ٢١٨١ ق.م). وكان ذلك على وجه الكمال هو من خلق الإنسان، أو على الأقل الإنسان المصرى، رمت، من دموعه، ريمي. وكان هذا هو رع الذي في متون التوابيت في عصر الدولة الوسطى، حين كان هناك تعطش كبير إلى العدالة الاجتماعية. وكان هو رع الذي ادعى أنه خلق نفس الظروف من أجل «الرجل الفقير» ومن أجل «الرجل عظيم الشأن»، وهو الذي «حرَّم عليهما الإثم» ولكن «قلبيهما عصيا وتمردا» (٣٧).

فى الفترة نفسها تقريبًا التى كانت فيها حالة رع الرجل العجوز اللطيف تتدهور لصلحة أوزيريس وخدعته إيزيس، واجه أكبر تحد له مع آمون، الإله العالمي المصرى الأكثر توفيقية وتجميعًا وإجمالاً وتوحيدًا، وبطبيعة الحال خسر ذلك التحدى.

#### عبادة آمون: تمجيد الاتجاه إلى توحيد إله مصر الرئيسي

كما رأينا فى الفصل الرابع، فقد قرر الفرعون أمنمحات («آمون فى الرأس») الأول (ح. ١٩٨٥ – ١٩٥٥ ق. م) وكهنة طيبة أن يكون آمون هو آمون رع. وكان ذلك الإله العجوز الجديد آمون رع هو من أصبح أثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ – ١٩٩١

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol. III, pp. 167-168. (TV)

ق. م) أعظم إله رئيسي في التاريخ المصرى. حينذاك كان لاهوت رع الشمسي الخاص بهليوپوليس هو كذلك لاهوت طيبة، ولكن بتوجيه من إله رئيسي مركب، جديد هو آمون رع، ونسق لاهوتي جديد، هو عبادة آمون.

كانت المنافسة بين آمون، إله الهواء ذى البداية المتواضعة فى هرموپوليس باعتباره إلهًا يحمى من ماتوا اختناقًا، ورع إله الشمس ورئيس تاسوع هليوپوليس القوى، قد قضى عليها نظريّا ذلك الاندماج لرع فى آمون رع فى تاسع طيبة، وفى الألقاب الفرعونية، كثيرًا ما كان الفراعنة يجمعون بين اسمى آمون ورع. وكان لقب نسو نترو، «ملك الآلهة»، يطلق على هذا الثنائى أو هذه الوحدة، وكان الفرعون الجالس على العرش يُعتبر مجسدًا بصفته ابنه. فقد بات الفرعون سا آمون رع، وليس سا رع.

وبطبيعة الحال كان آمون طيبة وليس رع هليوپوليس هو صاحب المكانة العليا في هذا الثنائي. ومرة أخرى لجأ الكهنة المصريون إلى نسق يقضى بأن الإلهين هما بالفعل وحدة، بينما كانوا في واقع الأمر يحابون أحدهما. فقد كان آمون رع هو آمون أكثر منه رع. وكانت صورة آمون المعتادة في هيئة بشرية أو برأس كبش هي التي سادت وليست صورة رع المعتادة في هيئة إنسان برأس صقر أو تركيبة من شكلي رع وآمون المعتادين. وكان رع المعجوز الذي أصابه التعب قد استوعبه آمون، حيث اعتبر كهنة آمون في طيبة أن رع تجسيد لآمون وأن سائر الآلهة أوجه لآمون رع. وحينذاك بدأ آمون حياة خلقت نسقًا جديدًا لعبادة آمون قطع به شوطًا أطول من رع على طريق لاهوت الإله الرئيسي والاتجاهات التوحيدية، بينما كان ذلك مستحيلاً بدون رع ولاهوت هليوپوليس الشمسي.

بالإضافة إلى الممارسة المصرية الأساسية لتوحيد الآلهة، كان آمون رع غوذجًا مثاليًا لمبدأ لاهوتى مصرى أساسى آخر، وهو أنه حينما تتحقق لإله محلى أهمية قويمة أو يُنظر إليه على أنه يجسد المبادئ الكونية، يكون الاتجاه إلى «شمسنته»، أى إلى تشبيهه برع والوظائف الشمسية. وعلى مر تاريخ مصر الدينى كان إله الشمس وحده هو من يصبح إلهًا رئيسيًا. وكانت تلك هى حالة حورس، بل وحالة أوزيريس، الذى سمني سمني «شمس الليل»، وبلغت أوجها بآمون الذى كان إلهًا شمسيًا بصفته آمون رع، ولكنه إله شمسى استوعب رع بدلاً من أن يستوعبه رع.

كان شرّه رع باعتباره إلها رئيسيّا، أو شرّه كهنة رع في هليوپوليس، ضخماً مدةً تزيد على الألف سنة، غير أنه كانت له قيوده وعوائقه. وعلى عكس آمون رع، الذي أصبحت الآلهة كافة وبلا استثناء باه وأوجها له، ربحا كان من الصعب حتى على مصر المحبة للتناقض أن تستوعب بشكل متماسك ذلك العدد الضخم من الآلهة التي استوعبها رع. فمع وجود رع، ظل المئات من الآلهة الأخرى، وخاصة أوزيريس، تتمتع بوجود فردى قوى. وربحا أسهم ذلك في جعل صورته غير واضحة وفي ضعفه في النهاية، حتى وإن لم يُطّح به تماماً من على عرشه. ومع وجود آمون، فإنه بينما لم يلق وجود سائر الآلهة كافة وهُوياتهم المفردة أي تحد، فقد حُد من سلطاتها بصورة كبيرة. وبالنسبة لآمون كذلك، كان رع وسائر الآلهة كافة هم الذين ابتُلعوا بالفعل.

من المؤكد أن التطور اللاهوتى فى طيبة ، الذى رفع آمون إلى هذه المكانة الضخمة كإله رئيسى والنفعية السياسية لفراعنة طيبة فى توحيد رع باعتباره وجها من أوجه آمون وبذلك يوفقون بين آلهة الوجه القبلى وآلهة الوجه البحرى ، كانت له أدوار فى أهمية آمون المتزايدة . وعلى أية حال ، فإنه يبدو قبل كل شىء أن شعبية آمون فى أنحاء مصر كانت لها صلة كبيرة بحقيقة أنه الإله الملكى للفرعون أحمس (ح . ١٥٥٠ - ١٥٢٥ ق . م) .

نجح أحمس أخيرًا من قاعدته في طيبة في طرد الحقا خاسوت، الهكسوس، الآسيويين البغيضين الذين كانوا يحابون الإله ست، من مصر، وفي إعادة تأكيد السيادة المصرية إلى كامل تا وى، الأرضين. وبهذا الحدث، وهو القضاء على أسرتى الهكسوس الخامسة عشرة والسادسة عشرة في عصر الانتقال الثاني (ح. ١٦٥٠-ا معمن أعلن أحمس قيام الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦ ق.م). كما أنه عزز بشكل طبيعي إلى حد بعيد حكم آمون رع باعتباره إلهًا ملكيًا وإلهًا قوميًا رئيسيًا لمصر. لقد جعل آمون النصر ممكنًا وتلقى بشكل طبيعي أكبر مكافأة ممكنة.

بمجىء أحمس الأول باشرت مصر سياسة إمپريالية تهدف إلى إقامة إمبراطورية فى النوبة وفى رتنو الغرب آسيوية. وفى تلك الفترة، كانت مصر قد أصبحت دولة أقل انغلاقًا؛ إذ كانت بالفعل أقل كثيرًا من كونها جزيرة منغلقة على نفسها وكانت أكثر انفتاحًا على التأثيرات الخارجية، وخاصة فى مجال التكنولوچيا. ومع ذلك، وبالرغم

من اهتزاز شعور مصر بالتفوق بشدة بسبب قرن من حكم الهكسوس الأجنبى، فقد ظلت متكبرة بطريقة غير عادية، بل وكان يحركها إلى حد كبير الشعور بالتفوق الدينى على البشر كافة. وحينذاك ارتبطت ضرورة الدفاع عن مصر باتباع سياسة هجومية عدوانية بهذا الإحساس المهزوز إلى حد ما بالتفوق الدينى. وأرادت مصر الدعوة إلى ديانة عالمية في أنحاء إمبراطوريتها ؛ ولكن هذه الديانة لا يمكن أن تكون سوى ديانتها التى على رأسها رع.

لم يكن آمون رع حينذاك في مستهل الطريق الذي أدى إلى أن يصبح أقوى إله رئيسي في تاريخ مصر فحسب، بل كذلك في مستهل الطريق الذي أدى إلى أن يحظى تمجيد المصريين له باعتباره إلهًا عالميًا على نحو مثالى. والواقع أنه مع الاستثناء القصير الوحيد لآتون في القرن الرابع عشر ق. م، الذي ادعيت له عالمية أكثر شمولية، كان آمون رع أكثر الآلهة التي اخترعت حتى نسخة يَهُوه العالمية في القرن السادس ق. م.

أصبحت مصر أكبر قوة إمپريالية في العالم، حيث كانت تسيطر على دول تابعة في سوريا وكنعان وتجبر على الاحترام الحكيم من بابل وآشور والحثيين الأناضوليين. وكان لهيمنة مصر السياسية في تلك المنطقة الشاسعة - التي تمتد في بلاد النوبة حتى نياتا وفي الشمال الشرقي حتى ضفاف الفرات في قرقميش برتنو الآسيوية - التي حققها الفرعون تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩ - ١٤٢٥ ق. م) دور مهم في نجاح آمون رع القومي والعالمي.

أدى تعزيز إمبراطورية مصر إلى سياسة جديدة للعالمية، ولكنها كانت عالمية إمبريالية، وعالمية كان من الطبيعي أن تكون لمصر فيها الهيمنة السياسية والاقتصادية والدينية. واحتفظت بمصر بقلاع، كما أقامت الكثير من المعابد واللوحات المكرسة للآلهة المصرية في أنحاء البلاد التي فتحتها، وحينذاك كانت مصر بحق مركز العالم؛ إذ كانت أكبر قوة سياسية، وأحدث مجتمعات العالم وأكثرها ازدهاراً وفنية، إلى جانب ديانتها الطليعية، وكانت الصورة الذهنية لمصر على مدى ما لا يقل عن ١٥٠٠ عام هي كذلك فحسب أي أنها مركز العالم ولكن ذلك الأمر لم يعد صورة ذهنية مبالغًا فيها، بل كان هو الواقع، لقد انتصرت مصر في معركة السيطرة على شرقي البحر المتوسط وسوف تحتفظ بالسيطرة الكاملة عليه لما يزيد على المائتي عام التالية.

كان تحتمس الثالث، أحد أعظم فراعنة مصر، هو الذى أرسى قواعد توق آمون رع وعالمية دوره الجديد باعتباره «الإله العالمى»، حسبما سماه چيمس هنرى برستد (١٨٦٥–١٩٣٥) (٢٨٠ لم يكن تحتمس الثالث، الذى كان طفلاً لم يزل حين مات أبوه تحتمس الثانى ح . ١٤٧٩ ق . م، بقادر على تولى أمور الحكم لأنه عمته حتشپسوت (ح . ١٤٧٣ – ١٤٥٨ ق . م) قد اغتصبت السلطة بعون من كهنة آمون رع بطيبة، غير أنهم فى ح . ١٤٥٨ ق . م حولوا ولاءهم إلى تحتمس الثالث (ربما نتيجة لإبعاد حتشپسوت أو وفاتها) . وربما كان هذا الدور الذى قام به الكهنة هو أصل توقير تحتمس الثالث الضخم لآمون رع . وعلى أية حال كان التوقير فى واقع الأمر غير محدود، وكافأ آمون رع تحتمس والشعب المصرى بنفس الطريقة غير المحدودة، أو بالأحرى التى لا حدود لها .

كانت مصر وآلهتها وخاصة آمون رع ، «ملك الآلهة» حينذاك في كل مكان . ويقول نص لتحتمس الثالث منقوش على جدار معبد آمون رع بالكرنك : «قضى [آمون رع] بأن تأتى الأقطار الأجنبية كافة راكعة بسبب سلطان جلالتى . . . » وتقول لوحة تحتمس الثالث المسماة «اللوحة الشعرية» التى أقيمت في معبد الكرنك وتوجد حاليًا بالمتحف المصرى بالقاهرة : «لأننى [أنا آمون رع] منحتك الأرض ، بطولها وعرضها . . . فقد قررت أن تدوس على زعماء چانى [كنعان . . . ] على زعماء أسيا . . . وعلى الأراضى الغربية . . . وعلى المنخفضات . . . وعلى الأراضى الشرقية . . . وعلى المنخفضات . . . وعلى الجزر . . . وعلى تعنو [ليبيا . . ] وعلى النوبيين . . . » . والواقع أن تحتمس الثالث أعاد كل الفضل فيما حققه من انتصارات إلى آمون رع : «لم أفعل أى شيء . . . يمكن أن يكون عليه اعتراض . لقد فعلت هذا من أجل أبى آمون . . . لأنه هو من يعرف السماء ويعرف الأرض ، وهو الذي يرى الأرض قاطبة في كل وقت وحين (٣٩) .

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To The Per- (TA) sian Conquest, p. 301.

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profane de l'Ancienne Egypte, I, des (٣٩) Pharaons et des homes, p. 37, Lichtheim, Miriam, AncientEgyptian Literature, Volume II, pp. 36-37 and Breaste, James Henry, A History of Egypt From The Earliest Times To the Persian Conquest, p. 267.

ما دامت مصر أمة قوية كان الفراعنة، وخاصة فراعنة الدولة الحديثة الذين أعقبوا تحتمس الثالث، باستثناء إخناتون، يسعون إلى اتباع هذه السياسة الخارجية الخاصة بالهيمنة بينما كان دور آمون رع هو الإله الإمپريالي. وبعد فترة إخناتون وآتون الفاصلة، استؤنف بناء المعابد لآمون رع خارج مصر، بشكل بارز في النوبة، وعلى الأخص في أبي سمبل (رمسيس الثاني، ح. ١٢٧٩ – ١٢١٣ ق.م)، وبناءً على ما ذكره رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤ - ١١٥٣ ق.م)، فقد أقام معبدًا رائعًا في بيتشان (بيسان)، بوادي الأردن الكنعاني، مع أن الأدلة الأثرية تشير إلى وجود معبد مصرى كان قائمًا هناك قبل ذلك التاريخ.

ما من شك في أن تلك الهيمنة السياسية العالمية كانت كذلك بعبارة أخرى وحدة دينية عالمية. وتقول لوحة تحتمس: «أنا [آمون رع] جعلتهم يرون جلالتك سيدًا للنور، كي تتألق أمامهم على هيئتى . . . جعلتهم يرون جلالتك مثل شقيقيك [حورس وست] ... »('') . من الواضح أن تحتمس الثالث باعتباره الفرعون الإله المصرى والإمبراطورية المصرية كافحا لجعل آلهة مصر، بقيادة آمون رع، تطيح بآلهة البلاد المفتوحة أو تدمجها فيها . وحينذاك كانت الآلهة المصرية تحكم من الناحية الرسمية في الأماكن التي كانت تأخذها إليها انتصارات الفراعنة العسكرية .

فى مصر، أصبحت واست (طيبة)، مدينة آمون، وإيپت إيسوت، «أخْيَر الأماكن» (معبد الكرنك) وشَقيقه معبد إيپت رسيت، «المكان الجنوبي» (معبد الأقصر)، أكبر مجمع مبان فى مصر. ووسع تحتمس الثالث الكرنك ببنائه الصرح السادس والفناء الذى يسبقه والفناء الأوسط ومعبد الاحتفالات الواقع خلفه. وكان آمون رع يُعبد مباشرة فى تلك المعابد الرائعة، وكذلك فى منف وهليوپوليس وهرموپوليس والفيوم وتانيس وعمدا فى النوبة وأماكن أخرى. بل إنه حتى فى الأماكن التى لم يكن يُعبد فيها آمون رع عبادة مباشرة كان هو إله الدولة والإله الملكى الرئيسى الفريد السامى العظيم.

كان لاهوت آمون رع هو أبعد ما وصل إليه المصريون في اتجاه ذلك التركيز الضخم للسلطة الثيوقراطية والوحدة اللاهوتية في يدى إله واحد. وكان آمون رع مثال الميل

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 37. (5.)

المصرى نحو اتجاهات التوحيد دون رفض التعدد. ومع ذلك يمكن رفض نظرية آمون رع التوحيدى بسهولة. فآمون لم يكن إلها توحيديا أو حتى شبه توحيدى أكثر من رع. فقد ظل إلها حلوليا وليس إلها يسمو فوق الوجود المادى وجزءا من نظام تعددى غالب كان التنوع العنصر الأساسى فيه. ومع ذلك فإن الأمر مختلف كل الاختلاف فيما يتعلق باتجاهات التوحيد؛ فاتجاهات التوحيد التي جرى التعبير عنها من خلال آمون رع كانت حقيقية، بل وكان حقيقية حين سعى بعض الفراعنة سعيًا واضحًا إلى التقليل من الحد من تلك الاتجاهات.

بالإضافة إلى الاستيعاب المعتاد للعديد من الآلهة الأخرى في ميل ديناميكي إلى القدرة الكلية (دون أن يتحقق ذلك بشكل تام)، أطلق على آمون رع ما يزيد على العدد المعتاد من الألقاب المجملة المغالى فيها. وكما رأينا في الفصل الرابع، تقول «أنشودة إلى الشمس (آمون رع)»: آمون «فريد»، وهو «رئيس الآلهة كافة»، و«أبو الآلهة»، و«أبو آباء الآلهة كافة»، «بكلمة منه جاء الآلهة إلى الوجود»، و«من غينيه خرجت البشرية»، «خفي اسمه»، «الواحد الذي خلق [كل] ما هو كائن»، «الفرد الذي نظير لله»، «تنحني الآلهة إلالك» (٤١).

ومع أن الكثير من الآلهة الأخرى مذكور بتوقير في هذه الأنشودة، فإن دور آمون باعتباره الخالق الأعلى والإله الأسمى الذي يعمل من أجل خير الكل واضح. إنه نيب تم، رب الكل. وكانت كل التواسيع وكل نظريات نشأة الكون مجرد أوجه لآمون. فقد كان إله الدولة الملكى ورئيس تاسوع طيبة آمون رع كل شيء. ذلك أنه خلق سائر الآلهة كافة كى تكون فيضه وتجلياته وباهاته، وقد ابتهجت الآلهة الأخرى بهذا الوضع. وكان كل شيء، وكل التنوع، حح، «الملايين» ـ تجليًا لآمون.

فى عهد الفرعون أمنحت الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٠ ق.م)، وطبقًا لما جاء فى لوحة التوءم سوتى وحور، «المشرفان على أعمال آمون» (وهى موجودة حاليًا فى المتحف البريطاني)، فقد أشير إلى آمون على أنه التوحيد المباشر لما يزيد على سبعة آلهة

Wilson, John in Ancient Egyptian Texts Relating to the Old Testament, pp. 365-(£1) 367.

اختُزلوا مباشرةً إلى الوحدة، وهم آمون ورع وحور أختى (الذى هو شكل رع حور أختى الذى يضم رع وحورس وخبريوأتوم) وآتون وخنوم. وحينذاك كان آمون رع قد خلق نفسه بنفسه، وكان «الخالق الذى لم يخلقه أحد. الواحد، الفرد، الذى يَعْبُر الأبدية» (٢٦). وهكذا كان آمون في واقع الأمر سابقًا في وجوده للخلق، كما كان پتاح (أو ما سيصبح عليه فيما بعد، بناءً على التاريخ الذى ينسب إلى كمال لاهوت پتاح/ منف).

كانت دلالة ذلك الواضحة هي أنه رغم كون آمون أعظم إله وكان سائر الآلهة كافة من خلقه وكانت جميعها أوجهًا وتجليات له وكانت تعتمد عليه، فإن ذلك لم يصطدم بأي شكل من الأشكال اصطدامًا غامضًا بالوجود الفردي والعظمة الفردية لسائر الآلهة كافة.

ربماتم التوصل إلى أى من ذروة التوحيد الخاصة بآمون رع أو ما أسماه إيريك هورنونج (المولود في ١٩٣٣) «الواحد والكثير المتكاملين»، أو ربماتم التوصل إلى التوحيد وذرى «الواحد والكثير المتكاملين» معاً (١٤٠٠)، في طيبة القرن أوائل القرن الثالث عشر ببردية ليدن رقم 1350 «أنشودة إلى آمون» (موجودة حاليًا في متحف ليدن). وهذه الأنشودة التي جرى تأليفها في عهد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩ – ١٢١٣ ق. م) بعنوان «أنشودة إلى آمون» أوصلت الميل نحو القدرة الكلية والنشاط التوحيدي الخاص بآمون رع إلى نقطة الغليان باختراع ثالوث عضوى. وقضت «أنشودة إلى آمون» بأنه «لم يأت إلى الوجود إله قبله [آمون] وأن «الآلهة كافة ثلاثة: آمون ورع ويتاح». ولا ثاني لهم. واسمه الخفي هو آمون، وهو رع في وجهه، وجسمه هو يتاح». وكما أوضح چون ويلسون (١٩٩٩ - ١٩٧٦) فإن «النص لا يقول «لا رابع لهم». وهذا بأن أوضح چون ويلسون (١٩٩٩ - ١٩٧٦) فإن «النص لا يقول «لا رابع لهم». وهذا بأن منه ومن الواضح أن مفهوم الوحدة العضوية داخل التعدد تلقت تعزيزاً غير عادى بهذه

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 87. (१४)

<sup>(</sup>٤٣) انظر »مصر أصل الشجرة، المجلد الأول، ص

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp.(55) 368-369.

الصيغة. وقد اقترب من الناحية اللاهوتية اقترابًا مذهلاً بشكل فج من الشكل المسيحي اللاحق للتوحيد الثالوثي الجمعي.

رغم ذلك، وفي ظل السياق الذي اختُرع فيه هذا الثالوث، كان من المستحيل تحقيق القفزة من الميل التوحيدي إلى أية فكرة خاصة بالتوحيد الفعلى في إطار التعدد أو إلى التخلى عن لاهوت التعدد والحلول immanence. ولا تذكر «أنشودة إلى آمون» الكثير من الآلهة والإلهات الأخرى فحسب (حتى إذا ذكرت أن تلك المعبودات خلقها آمون الذي خلق نفسه بنفسه وأنها أوجه له)، بل إنها تستمر بطريقة تقليدية مصرية متناقضة في احترام هُوياتها الفردية. كما أنه ليس هناك أقل قدر من الاتجاه نحو أكثر العقائد التوحيدية كافة أصالة، وهي السمو فوق الوجود المادي. فقد ظل آمون والآلهة الأخرى كافة حاّلةً في الطبيعة بشكل بارز.

وليس هناك من سبيل كذلك لاستبعاد احتمال أن جزءًا من هدف ثالوث آمون/ رع/ پتاح كان منع أية عودة متصوَّرة إلى التوحيد. فقد جرى التفكير فيه بعد ٧٠ سنة فقط من تجربة التوحيد الأول الإخناتوني الآتوني التي أجهضت وربما كان أحد أهدافه هو وضع لاهوت أقوى إله رئيسي محتمل في إطار التعدد، مما يجعل العودة إلى التوحيد غير ضروري.

هناك الكثير من مواطن اللّبس التاريخية الخطيرة الأخرى التى لا تتعلق بما يسمى الدور التوحيدى الفعلى لآمون رع فحسب، بل كذلك بالقفزة الكبرى فى اتجاه الوحدة وبعيداً عن التعدد التى بنفس الحجم، وهو ما يميل بعض علماء المصريات إلى افتراضه. وحتى إذا كان الاتجاه التوحيدى للثالوث الجديد واضحاً، على الأقل مقارنة بالواقع المركزى المعتاد للتعدد، فإن ما يمكن العثور عليه فى نصوص الدولة الحديثة ونقوشها التى تؤكد التعدد على نفس القدة من الكثرة التى عليها تلك التى تُغلّب الوحدة على التعدد فيما يتعلق بآمون رع. بل إن الدوافع السياسية وراء هذا المزاج المتناقض قد توجد فى الربط بين آلهة أكبر ثلاث مدن مصرية، وهم آمون من طيبة ورع من هليوپوليس و يتاح من منف. وحتى إذا كان هذا الربط تم لمصلحة آمون، فقد أعطى أهمية متجددة للمدينتين المصريتين الأخريين ، وخاصة منف، وإلهيهما. وربما كان هذا كله بمثابة محاولة أخرى للحد من سلطة كهنة آمون في طيبة.

مع أن ثالوث آمون/ رع/ پتاح العضوى خُلق في عهد رمسيس الثانى، فهو لم يمنع هذا الفرعون من أن يكون لديه على ما يبدو شكوك كبيرة بشأن دور إله الكل الحصرى الخاص بآمون رع وبشأن طموحات كهنة طيبة. ومن الواضح أن أحد أهداف رمسيس الثانية السياسية والدينية هو الحد من تفوق آمون وسلطة كهنة آمون رع. وكان ذلك اتجاها عبَّر عنه الكثير من أسلافه منذ تحتمس الرابع (ح. ١٤٠٠ ١٣٩٠ ق.م). ولا يبدو أن رمسيس الثانى كان مقتنعًا بضرورة إبراز الوحدة وأوجه آمون رع القوية بطريقة قد تهبط بالآلهة الرئيسية الأقدم مثل رع وپتاح إلى الأدوار الثانوية. وقد عجّل بقوة إحياءً في عبادة رع بشكله المفرد وپتاح، بل وكذلك ست كما فعل أبوه سيتى الأول (١٢٤٩ ق.م). بل يبدو أنه كان يؤمن بأن دور آمون لا ينبغى له الاصطدام وغيره من المعابد.

نقل رمسيس الثانية عاصمته من طيبة إلى پي رمسيس في الدلتا. وأطلق على أحد أبنائه اسم خع - م - واست، القائد الأعظم لصناع معبد پتاح بمنف، وعلى آخر اسم مرى آتوم، العراف الأعظم لعبد رع بهليوپوليس. وأطلق على حليف موثوق به، وهو نب أونن اف، الذي كان فيما قبل كبير كهنة أوزيريس ثم حتحور، رئيس كهنة آمون رع بطيبة. وفي «النشرة» و»القصيدة» وغيرهما من النصوص التي تصف ما يسمى الانتصار في قادش ح . ١٢٧٤ ق . م، تكثر الإشارات المغالي فيها إلى آلهة أخرى غير آمون، وبشكل خاص رع وحور أختى وست وآتون وسخمت ومونتو، وكانت أسماء فرق جيشه هي رع وپتاج وست بالإضافة إلى آمون .

وعلى المستوى اللاهوتى الصرف، لا يمكن التأكيد بشكل كاف كيف كان النسق المعقد الخاص بالأوجه التي جعلت ثالوث آمون/ رع/ پتاح غير توحيدى. فقد أصبح آمون رع و پتاح، ولكن الثالوث ضم في واقع الأمر كذلك العديد من الآلهة الأخرى. إذ كان العشرات من الآلهة الأخرى، باعتبارها أوجها لآمون، تحت سطح «الآلهة كافة ثلاثة» وآمون «الواحد، الفرد». وكان لآمون نفسه وجه على نحو خاص من القوة والتفرد في شكل إله الحماية والخصوبة مين منتصب العضو. وبالطبع بات العديد من الأوجه يقوم بدور مع پتاح الذي استوعب بشكل واضح سوكر إله الصناعات والموتى

وتاتنن إله الأمعاء والأرض، وبالطبع كانت أوجه رع لا تعد ولا تحصى. وعلاوة على ذلك، لم يلغ ثالوث آمون/ رع/ پتاح، شأنه شأن كل ما سبقه من ثواليث، عشرات الثواليث الأخرى، بما في ذلك تلك الثواليث التي شارك فيها آمون أو رع أو پتاح. كما أنه يلغ وجود العديد من الآلهة الكبرى الأخرى أو العديد من الآلهة شديدة المحلية أو هُوياتها.

من الواضح أن سياق الإله الرئيسي الخاص بآمون رع يكاد يكون قد استبعد بالفعل كل جوانب التوحيد اليهودي المسيحي الأخلاقية والديم قراطية الأولية التي من الجوهر نفسه. وكان كذلك سياقًا كانت فيه الوثنية وعبادة الحيوان في قلب النسق وكان آمون رع فيه كذلك يصور في العديد من الأشكال البشرية والحيوانية المركبة وكذلك في أشكال يكون عضوه منتصبًا فيها ؛ وهي جميعها أمور يبغضها التوحيد الأصيل.

رغم ذلك، هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالوث آمون/ رع/ پتاح والمفهوم العبرانى الخاص بيهوه. فمحاولة آمون الخاصة بالقدرة الكلية وطبيعته الخفية يمكن رؤيتها بحق على أنها بشير بما سيصبح عليها يهوه. كما أن ألقاب آمون العديدة قريبة من الناحية اللغوية، وليس الدلالية، لعقيدة الوحدة شما العبرانية المتشددة اللاحقة؛ «اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد.» ومع ذلك ففي سفر التثنية نفسه، يوصف يَهُوه بأنه «...إله الآلهة ورب الأربات الإله العظيم...» (٥٤). وهو ما يقترب بوضوح من ألقاب آمون ويشير بشكل يبعث على الارتباك إلى بقايا التعددية في الديانة العبرانية.

بل إن هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالوث آمون/ رع/ پتاح والثالوث المسيحى. فثالوث آمون/ رع/ پتاح كان أول محاولة للجمع بين ثلاثة آلهة أو قوى إلهية فى وحدة كاملة، كما فعل التوحيد الجمعى المسيحى فيما بعد. وباستخدام عناصر شديدة الاختلاف، ولكنها أدت إلى بنية مشابهة، قضى اللاهوت المسيحى الثالوثى كما افترضه فى قرون المسيحية الأولى بولس وآباء الكنيسة الأوائل بأن الأب القدير تجسد فى صورة الابن المخلص يسوع الذى كانت له طبيعتان، إلهية وبشرية، وصُلب وبعث من موته ثم ذهب إلى الجنة على يمين أبيه ويمين الروح القدس التى هى روح الأب

<sup>(</sup>٤٥) سفر التثنية ٦: ٤ و١٠: ١٧ .

الذى كان على الدوام مع الابن نفسه . . . وأن الأب والابن والروح القدس وحدة واحدة .

هذا الثالوث المسيحى أقل تعقيداً من ثالوث آمون/ رع/ پتاح، ولكن يكاد يكون من المؤكد أنه على نفس القدر من التوحيد المصطنع والصعوبة في الفهم. ولم يشغل عدم وجود المصداقية المنطقية في ثالوث آمون/ رع/ پتاح المصريين، أما المفهوم الثالوثي المسيحى فقد أثار كذلك بضعة شكوك أساسية، فيما عدا بالنسبة للآريين الذين نشأوا في مصر منذ أوائل القرن الرابع إلى أواخر القرن الخامس الذين اعتقدوا أن الابن ليس إلهياً.

من الواضح أنه حتى إذا بدا الكثير من نصوص الكتاب المقدس المؤسِّسة الخاصة بالمسيحية (وليس أعمالها اللاحقة) أوج ما اعتبره التوحيد أسمى القيم مثل الأخلاق والحب والإخاء والروحانية ـ فمن الناحية اللاهوتية ، ليس التوحيد المسيحى توحيداً حصريًا أصيلاً.

خلاصة القول هي أن سياق ديانة آتون ولاهوتها ولغتها بعد التجربة الإخناتونية الآتونية كانت خليطًا غريبًا ومتناقضًا من التعددية ولاهوت الإله الرئيسي والاتجاهات التوحيدية. فقد كان آمون «فردًا» بينما الآلهة الأخرى موجودة وكان بعضها فردًا كذلك. وكانت هناك وحدة، ولكن هذه الوحدة لم تؤثر بحال من الأحوال على التعدد الأساسي، «الملايين»، حح. وكان غوذجيًا بالنسبة لمكانة آمون رع القوى على نحو كبير باعتباره إلهًا رئيسيًا، وبقايا التجربة الآتونية، وحقيقة أن مصر لم تكن قط قادرة على بلوغ مرحلة التوحيد الكامل الأصيل. وكان ذلك هو واقع مصر الديني

رغم كل الغموض بشأن تفرد آمون، فربما كان تعريف آمون فى «أنشودة إلى الشمس» السابق ذكرها الموجودة بمتحف القاهرة بأنه «الفرد... رئيس الآلهة كافة... الواحد الذي لا نظير له» أقرب ما يكون إلى ما كان عليه بالفعل الأكثر تفردًا فى فئة من يسمون بالآلهة المتفردين. ببساطة شديد، فإن اصطلاح «الفرد» وغيره من الاصطلاحات التوحيدية يمكن أن تصف أيّا من كبار الآلهة، أى من يسمون بدالآلهة العظام». وكان آمون رع نتر عا، «الإله العظيم»، بغير منازع، غير أنه فى الوقت نفسه

وفى عصر الدولة الحديثة نفسه، لم يمنع هذا أيّا من رع أو أوزيريس فى «كتاب الموتى» من أن يكون «رب الكل»، أو أوزيريس على لوحة أمن مُس من أن يكون كذلك «رب الأبدية، ملك الآلهة»، أو يتاح على لوحة نفر آبو من أن يكون «الإله الواحد بين التاسوع»، ومن أن يكون «أبا الآلهة» و «أبا الآباء» فى بردية هاريس (٢٤٦).

رغم ذلك، وحتى قبل التجربة التوحيدية الآتونية، فقد كان آمون رع ولاهوت توحيده الخاص بالإله الرئيسى، الذى كان قويًا وعالميًّا بالفعل فى إطار التعددية إلى جانب نسقه السياسى الاقتصادى الطيبى الداعم، إحدى المراحل المهمة التى أدت إلى التوحيد الآتونى. وبعد ديانة آتون، وعودة عبادة آمون، ربما كان اللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسى آمون رع (بالرغم من كونه مكونًّا أساسيّامن مكونًات النسق التعددى) وسياقه المؤثر الأساسى فى نشوء التوحيد المشوب الخاص بيَهُوِه العبرانى ومن ثمَّ التوحيد الحقيقى.

ومع ذلك فإنه إذا كان لاهوت آمون قد استطاع قبول الاتجاهات التوحيدية أو المجملة، فهو لم يتمكن في أية فترة من تاريخه قبول أي شيء يشبه التوحيد الحقيقي بصورة مبهمة. وكان من المنطقي تمامًا أن يستخدم كهنة آمون آمون رع أداة ما لإنهاء تجربة آتون التوحيدية البدائية. فقد ثاروا على تطور أسهموا هم أنفسهم فيه إسهامًا كبيرًا وأعادوا فرض إلههم الرئيسي المُجمل داخل الإطار التوحيدي التقليدي، واعتبارًا من حوالي عصر الأسرة العشرين (ح. ١٨٦٦ - ١٩٠١ ق. م) انزلقوا إلى الأصولية والتعصب والشمولية الدينية.

ومع ذلك، وتناقضًا مع كل ما سبق، باستثناء التجربة التوحيدية الآتونية الأولى، كان لاهوت آمون رع تمجيدًا لاتجاه توحيد الإله الرئيسى، واستطاع منح سلطات ضخمة للإله الرئيسى، كما تمكن من دمج التعدد في الوحدة، غير أنه لم يستطع قط رفض التعدد والحلول ووجود آلهة عدة. لقد كان آمون «الذي خلق نفسه في الملايين» كانت أساس اللاهوت المصرى.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44, Spell 1B,(£7) p. 35, etc., Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 109 and p. 81, etc., and Breasted, James Henry, Ancient Egyptian Records of Egypt, Vol. 4, p. 162 and 351, p. 177.

<sup>(</sup>٤٧) انظر ص ١٤٣، ٤٤، ٤٠ ـ ومصر أصل الشجرة، الجزء الأول، ص ١٨١، ١٨٠ .

#### الخلط بين التوحيد والانجاهات التوحيدية والآلهة الرئيسية

هناك باستمرار خلط كبير بين آلهة مصر الرئيسية واتجاهاتها التوحيدية. فعلى وجه الخصوص، هناك رأى متواتر يقول بأن نسق الإله الرئيسي المصرى القوى كان في واقع الأمر شكلاً من أشكال التوحيد. واستخدم بعض علماء المصريات الآلهة الرئيسية التوحيدية التي لا شك في قوتها، وخاصة آمون، لتخمين أن النسق المصرى كان على أقل تقدير توحيداً مستتراً. وهناك كذلك آراء تقول إن بعض الآلهة الأقدم مثل حورس ورع وأوزيريس ويتاح كانت في الواقع توحيدية، ذلك أنه في وجود هؤلاء اختُزل الكثير من الآلهة إلى بضع آلهة معدودة أو إله واحد. بل إن بعض علماء المصريات والمؤرخين في القرنين التاسع عشر والعشرين مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك ووضعوا نظريات معقدة بشأن ما يسمى بالتوحيد المصري لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا. وافترض بعض علماء المصريات هؤلاء أن مجمع الآلهة كان باستمرار إلها واحداً وأن تقسيمه إلى أوجه أو آلهة مختلفة كان مجرد مسألة تنظيم خارجي كي يفهم عامة الناس الدين فهماً أفضل.

ما لم يكن وراء تصرف المرء غرض شخصى يتعلق بالتوحيد، فمن الممكن تفسير كل المسائل اللاهوتية واللغوية المتعلقة بالتوحيد المصرى المفترض تفسيرًا معقولًا، مع وضع الاتجاهات التوحيدية في مصر في موضعها الصحيح.

ارتبطت كل الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى بشكل أو بآخر بالأثر الباقى مما أسميه فى الفصل الرابع عشر الرؤية المصرية الملفقة فى أوروپا، أى مصر الخيالية. وقد بدأت هذه الرؤية الملفقة بالفيلسوف الإيطالى مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣ – ١٤٩٩) الذى أراد دمج اللاهوت، وخاصة الوحى المسيحى، والسحر والعلم معًا. وقد ترجم فيتشينو كتاب Corpus Hermetica اليونانى إلى اللاتينية، وكان يعتقد، ومعه غيره من أعضاء الجماعات السرية أن Hermetica يعتمد على الممارسات السرية والحكمة اللاهوتية المصرية القديمة التى كانت المصدر الأول، prisca theologica، لكل دين ومعرفة وصورة سَبْقيّة للمسيحية. وما أعقب ذلك كان فى كثير من الأحيان محاولة غير عادية ومتهورة لرأب الصدع الدينى بين مصر وإسرائيل (وبالتالى المسيحية) بتخيل وجود وحيد أصلى وسرى فى مصر القديمة نُقل إلى إسرائيل.

لابد أن الإثارة الفكرية لاكتشاف أنه لابد أن المصدر الأول المفترض وجوده كان طاغية. وعلى أية حال، فإن العلماء مثل نيكولاوس كوپرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٦)، و حيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠)، وإسحاق نيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٤٧) وقعوا في مصيدة هذه الحكمة العظيمة الأصلية في مصر القديمة. واعتباراً من القرن السابع عشر، تبنى الماسونيون، الذين كانوا يبحثون بحماس عن مرجع أو مصدر أقدم من أي من المسيحية أو اليهودية، الخيار المصرى. وواصل العلماء البريطانيون والألمان، الذين التبطوا في الغالب بالماسونيين، التلفيق بافتراض أشكال من فكرة التوحيد المصرى السرى. وكان العلماء المسيحيون البريطانيون، وأبرزهم چون سينسر (١٦٩٠ السيرى. وكان العلماء المسيحيون البريطانيون، وأبرزهم چون سينسر (١٦٩٠ السيرى. وكان العلماء المسيحيون البريطانيون، وأبرزهم چون سينسر (١٦٩٠ مم من اخترع هذه الحركة التوحيدية المصرية. وبلغت تلك الموجة من الإعجاب الديني بمصر في الواقع بالدور الفلسفي والديني المصرى الخيالي أوجًا يدعو للاستغراب بالكاتب الألماني فردريش شيلر (١٧٥١ - ١٨٠٥).

كانت الفكرة الأساسية هي أن ما يسمى توحيد موسى الصادر عن السماء أنشأه المصريون وكان جانبًا سريًا أو خفيًا من جوانب الديانة المصرية ظل محافظًا عليه باعتباره معرفة سرية ؛ لأن عامة الناس لا يمكنها سوى فهم التعددية . كما أن مذهبي التأليه الطبيعي (\*) deism ووحدة الوجود (\*\*) pantheism السريين كانا يُريان كذلك في الديانتين المصرية والموسوية .

رفض سپنسر بشدة النسق المصرى ، وخاصة الوثنية ، غير أنه كان يعتقد أن المصريين هم أصل كل شيء في المعرفة والديانة البشرية وكانوا يعرفون الحقيقة ، ولكنهم احتفظوا بها سرّا . ويرى سپنسر أن موسى كان يهوديّا محصرًا عدَّل التعاليم المصرية أو حولها إلى شرائع عبرانية كي يفهمها العبرانيون المتمصرون . كما ضمَّن موسى نسقًا سريّا في شرائعه ، مثلما فعل المصريون .

<sup>(\*)</sup> مذهب يؤمن بالإله الخالق وحده دون الوحى والشرائع ويقوم على الإيمان بالإله بغير اعتقاد بديانات منزلة من السماء؛ وهو يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبنى على العقل لا على الوحى، ويؤكّد على الأخلاقيات منكراً، في القرن الثامن عشر، تدخل الخالق في نواميس الكون ـ المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> المذهب القائلَ بَأَن الإله والطبيعة شيء واحد وبَأن الكون اللادي والإنسان ليسا إلا تُجليين للذّات الإلهية المترجم.

اعتقد كدورث في كتابه «نسق فكرى حقيقى» Universe أنه كان هناك توحيد بدائي خفى في مصر افترض وجود الإله الأول، وهو الإله المتعال الخفى الذي لا يراه أحد وهو من أنجب المعبودات الأخرى. ويرى كدورث أن كتاب Hermetica يعكس معتقدات المصريين والديانة المصرية ويعبر عن حن كاى پان («الواحد والكل») الخالصة بجذهب التأليه الطبيعي، وقد علم المصريون موسى هذا النسق.

أبرز واربرتون، وكان أسقفًا پر وتستانتيّا، فكرة وجود مذهب توحيدى سرى أوحى به الإله وراء التعددية الرسمية ثم كان الانحطاط إلى الوثنية وعبادة الحيوان. وطبقًا لما قاله واربرتون فقد تعلم موسى العبراني هذا التوحيد السرى من المصريين وأبلغه لشعبه كله. غير أن واربرتون كان يرى إلى حد ما أن الإله التوحيدي المصرى السرى والأصلى لم يكن هو نفسه الإله التوحيدي المسيحي.

وتخيل شيلر الذى ربما تأثر بالماسونية فى كتابه «بعثة موسى» Legation of Moses أن المصريين اكتشفوا بحكمتهم العظيمة أن التوحيد الذى كان فى الأساس ملهب وحدة الوجود ومذهب التأليه الطبيعى، غير أنها أخفته باعتباره سرها الأهم لأن من يلقنونه هم وحدهم من يمكنهم فهمه، وقد لقن المصريون موسى كشف أمر الإله المصرى الأعلى السرى للعبرانيين وأعطاه اسمًا، غير أنه لم يكشف منه سوى تلك الجوانب والمعنى الخارجى الذى ظن أنهم يمكنهم التعامل معه ؛ وهو ما كان قليلاً جدًا.

يبدو أن هؤلاء جميعًا، باستثناء شيلر، كانت يحركهم رغبة مفرطة ومسيطرة مربوطة عادة برؤية الديانة المصرية من خلال موشور مسيحى ـ في قراءة أشكال التوحيد في التعددية المصرية . ودون التهوين من قدر المسعى الديني المخلص من جانب كدورث وآخرين، فلابد أن نأخذ في الاعتبار عند تقويم آرائهم الأچندة الخفية الواعية وغير الواعية للغطرسة المسيحية («أبناء الرب») وإصرار الكنيسة على المعتقد القويم . ففي الواعية للغطرسة المسيحية إلى تعدد الآلهة على أنه نوع من العيب والعار، وكان من المستحيل الحصول على معلومات عن النصوص الدينية المصرية من مصدرها، وكانت المعرفة بصفة عامة عن مصر قليلة نسبيًا ولم تكن موضوعًا من موضوعات المنهج التاريخي والعلمي الصارم . وعلاوة على ذلك ، ورغم عصر التنوير العقلاني وتقدم التاريخي والعلمي الصارم . وعلاوة على ذلك ، ورغم عصر التنوير العقلاني وتقدم

العلم، كان هؤلاء العلماء كذلك ضحايا مصر الملفقة ومصر الخيالية بطريقة غير معقولة التي تراها أوروپا.

يكاد يكون من المستحيل في الوقت الراهن فهم الطريقة التي استوعب بها كل هؤلاء العلماء البارزين الديانة المصرية بما فيها من أشكال التوحيد. فحتى في زمنهم لم يكن ينبغي لأى قدر من الآراء الأكاديمية المكابرة أو المجنونة بشان التوحيد المستتر، أو التوحيد الخفي، أو التوحيد الحقيقي أن يغير الحقيقة الواضحة القائلة بأن مظهر الديانة المصرية الخارجي كان يعبر بكل وضوح عن التنوع الداخلي والخارجي والتعددية ويصورهما بعمق. وما كان ينبغي عليهم رؤيته، إذا كانوا قادرين على التغلب على أحكامهم المسبقة، هو أن هناك اتجاهات توحيدية داخل التعددية المصرية ربما أسهمت في عملية تطور أدت في النهاية إلى الثورة التوحيدية.

لم يكن من الممكن قبول الحقيقة البسيطة القائلة بضرورة رؤية الديانة التعددية المصرية من خلال صفاتها ونقاط ضعفها وليس بناءً على التفوق المفترض والحقيقة المطلقة للنظرة التاريخية والكلية المسيحية. وهي لا تزال مرفوضة في زماننا هذا. ولم يكن بمقدور الكثير من علماء وقساوسة القرنين السابع عشر والثامن عشر قبول فكرة وجود آلهة وإلهات كثيرة، متناسين أن التوحيد المسيحي نفسه متعدد الأشكال. بل إنهم لم يتخيلوا احتمال أنه كان هناك تطور تدريجي من التعددية إلى التوحيد شمل الاتجاهات التوحيدية ومحاولات التوحيد المجهضة. وكان أقصى ما يمكنهم استساغته هو أن هناك توحيداً سريا، أو توحيداً مستراً، مصريا، به العديد من العيوب، غير أنه ينسجم انسجاماً إجباريا مع المخطط الإلهي الذي يمكن فيه وصفه بأنه صورة سبقية للتوحيد العبراني وللحقيقة المطلقة الخاصة بالتوحيد المسيحي.

بطبيعة الحال، كان من المنطقى أن يطرح العلماء سؤالاً تاريخيًا عما إذا كان التوحيد قد حقق منافع للبشرية أكثر من التعدية أم لا. فبدون أن نأخذ فى الاعتبار ما إذا كان المرء مؤمنًا أم ملحدًا، يبدو من المؤكد أن من الممكن استنتاج أن التوحيد هو أعقد النسقين، أو أنه كان من الناحية التاريخية على الأقل النسق الذى يسر التقدم الأخلاقي والديمقراطى والاقتصادى بشكل أفضل. ومع ذلك كان هؤلاء العلماء والماسونيون الأوائل والكثير من علماء المصريات على حق بطريق الخطأ. فقد تخيلوا فى أحسن

الأحوال وحدة وجود ومذهب تأليه طبيعى عالميين إما أن المصريين اخترعوهما أو أبرزوهما. وفي أسوأ الأحوال لم يكن ما يريدونه هو رؤية تفوق التوحيد وحقيقته المطلقة على التعددية وليس سلسلة من التطورات التاريخية فحسب، بل إنهم كثيرًا ما شكلوا الحقائق بحيث تتوافق مع رغباتهم. وفي نقطة ما على الطريق، لم يحتملوا كون التوحيد لم يأت أولاً، وأن ديانة معقدة بشكل مذهل كالتعددية المصرية سبقت التوحيد، وخاصة التوحيد المسيحي.

فى القرن التاسع عشر، ومن خلال دراسة النصوص المصرية نفسها، أصبح من المستحيل إلى حد كبير عرض الآراء بشأن وجود التوحيد المصرى (ما عدا الفترة القصيرة التى دامت خمس عشرة سنة الخاصة بالتوحيد الأول الإخناتونى الآتونى فى القرن الرابع عشر ق.م). ومن السهل الآن رؤية الآراء الخاصة بالصلة التلفيقية منذ في تشينو حتى واربرتون وحتى شيلر وحتى الماسونيين على أنها حس مشترك محض. وفى السنوات المتعاقبة وحتى يومنا هذا، لم يُعثر على نص إنجليزى واحد يشير ولو على نحو مبهم إلى أنه كان هناك مذهب سرى للتوحيد، رغم العثور على الكثير من النصوص المصرية التى تشير إلى ما يمكن تفسيره بسهولة على أنه اتجاهات توحيدية.

النظرية الأخرى التى لا تزال باقية بشأن أشكال التوحيد في مصر، ويجرى تناقلها منذ أكثر من مائة وخمسين عامًا، هي المفهوم القائل بأن الحرف الهيروغليفي نتر يعنى بلا شك «الإله» وهو اسم مفرد، وهو بذلك يشير إلى نوع من التوحيد. وكماً سنرى الآن، فإنه يمكن القول بأن المصطلح نتر، الإله، من بين أقل الحجج المستخدمة في إثبات وجود التوحيد في مصر وزنًا. وَمَع ذلك فقد ظل هذا المفهوم موجودًا بقوة حتى وقتنا هذا بين الجماعات المنشقة.

نتر هو المصطلح المستخدم للإله في أقدم النصوص المصرية، غير أن أصله ومعناه غير وَاضحين.

ويبدو أن الحرف الهيروغليفي علم نتر تطور من الأعلام الطوطمية التوحيدية المشوبة في عصور ما قبل التاريخ. وفي الأصل ربما كان شعار الطوطم المحلى (نباتًا كان أحيوانًا) يُنقش على الأعلام المستخدمة للتعبير عن هُوية العشيرة. وأعقب ذلك تأليه الطواطم، وتعدد الآلهة المنظم، والصور التي تمثل الأفكار والحروف الهيروغليفية،

واستُخدم علم غير منقوش واحد مقترنًا بالحرف الهيروغليفي الذي يرمز إلى الإله للدلالة على إله بعينه، وثلاثة أعلام أو أكثر للدلالة على مجمع الآلهة. وهناك كذلك احتمال أن يكون المصطلح نتر نشأ في الأصل باعتباره دلالة على الملك الميت فيما يتعلق بعبادة الأسلاف. ويبدو على أية حال أن أفضل تخمين هو أن نتر تطور ليصبح دلالة على إله بعينه، بينما تعنى صيغة الجمع، نترو، آلهة كثيرة.

الأمر الواضح والمثير للدهشة هو أن التفكير الذي يشبّه مصطلح نتر بالتوحيد لا يأخذ في اعتباره وجود العديد من صيغ المفرد والجمع الهيروغليفية كنتر منذ عصر الأسرات المبكر (اعتباراً من ح. ٣١٠٠ق. م) على أقل تقدير. فبالإضافة إلى يع نتر التي تعنى إله، شملت تلك الحروف صيغة الجمع التي تعنى آلهة، نترو، وصيغة المفرّد التي تعنى إلههة، نتروت، والجمع الذي يعنى إلاهات، نتروت، والمثنى، نتروى ونترتى، لأزواج الآلهة مثل حورس وست وأزواج الإلهات مثل إيزيس ونفتيس، ومصطلح نتر نفر، «الإله الكامل»، للدلالة على الفرعون الحاكم.

وعلاوة على ذلك لم يكن هناك حرف هيروغليفى فريد لنتر ، مما يشير إلى أنه ربما لم يكن هناك أصل فريد أو معنى واحد لهذا المصطلح. فقد كان الشكل المفرد الذى يشبه العلم ، أو الصقر على قاعدة تمثال موضوعة على رأس عمود ، أو شخص جالس وركبتيه لأعلى الصور الأكثر شيوعًا التى تدل على نتر مفرد ، غير أنه كان هناك ما لا يقل عن ٢٠ حرفًا هيروغليفيّا آخر مستخدمًا كذلك لآلهة وإلهات بعينها . ومن الواضح أن الحروف الهيروغليفية التى تشير إلى جمع الآلهة والإلهات كانت متعددة كذلك : فثلاثة أعلام أو أكثر ، أو علم يتبعه المخصص المذكر ، الذى يمثل شخصًا ملتحيًا يجلس وركبتاه لأعلى ، وثلاثة خطوط أفقية رفيعة تشير إلى الجمع ، وهذا الشخص زائد ثلاثة خطوط ، أو ثلاثة صقور ، أو نجمة وثلاثة خطوط ، أو علم يسبق المخصص المؤنث ، خطوط ، أو ثلاثة جالسة تضع باروكة طويلة وركبتاها لأعلى ، أو تسعة أعلام ، تعنى «مجموعة آلهة» (التاسوع) ، و١٨ علمًا تعنى دورتين (أو تاسوعين) من الآلهة ، و٢٧ علمًا تعنى ثلاث «مجموعات» (حين تُستخدم كذلك فهى تضم الآلهة كافة) . . .

يمثل أصل ومعنى المصطلح السومرى الذى يعنى الآلهة، دينچير، نمطًا مشابهًا لمشكلة مصطلح نتر المصرى. فقد كان الرمز المستخدم للدلالة على دينچير هو النجم، الذى يبدو أنه كانَ يشير إلى شيء ما أو شخص ما في السماء له طبيعة أسمى من طبيعة

الإنسان. وصار دينچير (وبعد ذلك إيلو في اللغة الأكادية) يعني، مثل نتر، «الإله»، ولكن معناه غير واضح مثله مثل المصطلح المصري.

هذا النوع من المشاكل شديد الحدة فيما يتعلق بالمصطلحين الساميين «إيل» وإلوهيم»، وذلك بسبب الموقف اليهودى القائل بأن كليهما يعنى الشيء نفسه، وهو الإله الواحد. وبالنسبة للكنعانيين الأوائل ومن بعدهم العبرانيين، يبدو أن المصطلح العام للكيانات الإلهية، أى الآلهة المحددة، كان إيل وكان المصطلح الذي يعنى آلهة كثيرة هو إيلوهيم.

فى زمن الديانة الطبيعية الكنعانية والتأثيرات الطوطمية، وحتى العصر البرونزى المتأخر (القرن الرابع عشر ق.م) والعصر الحديدى المبكر (بعد ١٢٠٠ ق.م)، كان الإله إيل ذو قرنى الثور واللحية الطويلة هو الإله الكنعانى الرئيسى. ولكن من المؤكد تقريبًا أن إيل بدأ مصطلحًا عامًا للإله، حيث كانت هناك كيانات إيل مختلفة فى الدول المدن الكنعانية: إيل إليون، وإيل عولام، وإيل رو، وإيل بيتئيل، وإيلواه، . . . إلخ. وكانت آلهة المدن الطوطمية الرمزية الحارسة تلك إيلوهيم، وهو المصطلح المستخدم للدلالة على الآلهة العديدة، تمامًا مثل ابن إيل اللاحق، الرب الكنعانى وإله المطر والخصوبة والزراعة والموت والبعث بعل والآلهة المرتبطة به «بعليم» (أرباب).

إلى جانب الأصول الموجودة في عائلة الآلهة السامية الغربية المسماة «يا» و «ياو» و «ياه» و «ياه» و «ياه» و «ياوي» و «ياوي» و «ياريخ» و «يبردمي» إلخ، وربما إله القمر والحكمة والخصوبة وراعى البقر في أور، سين (نانا السومري)، كان يَهْوه هو كذلك إيل في مرحلة مبكرة (إيل شاداي، القدير) وبعل، أي رب. وبعد ذلك دَخل يَهُوه في مرحلة من التوحيد المشوب حين كان يُشار إليه كثيرًا بيَهُوه إيلوهيم، باعتباره الإله الرئيسي للإيلوهيم.

مهما كان التفسير الذي يقدم فيما يتعلق بالفروق في المقاربة في القسمين اليَهُوبي والإيلوهي من العهد القديم، يبدو جلبًا أن الأقسام ما قبل الموسوية في الأجزاء الأقدم من التوراة تشير على أقل تقدير إلى ذكريات آلهة عديدة، أي إلى إيلوهيم وبعليم. وواضح كذلك أن يَهُوه استوعب في شخصه سلطات وصفات الكثير من الآلهة، وخاصة الكثير من الإيلات والكثير من الياهات (جمع يا)، وعززها. وفي بعض

الابتداعات العبرانية ورث يَهْوه حتى زوجة إبل عشيرة بأشكالها كإلهة أم وإلهة الأشجار والسارية/ العمود (مثل عمود چد المصرى). ولم تكن الإغراءات التعددية قد تلاشت بين العبرانيين حين حدث هذا كله بل سوف تستمر لقرون غير أن المرحلة المجملة بالنسبة ليَهْوه كانت قد انتهت ويبدو أن إيلوهيم أصبح شيئًا فشيئًا مصطلحًا مقبولاً للجلال الجمعى الخاص بالإله «الحقيقى» يَهْوه. ومع ذلك استمر إيلوهيم إلى حد ما يمثل بقايا الفكرة التعددية. وكان يُستخدم في بعض الأحيان عندما كان شخص مثل إبراهيم يتعامل مع غير العبرانيين أو كان من يبدو غير عبراني مثل أيوب يشير إلى الرب. واستمر استخدام مصطلح إيلوهيم حتى القرن السادس ق. م بين الموحدين المتشددين المخلصين في توحيدهم مثل إشعياء وإرميا.

تتضح فى هذه التطورات الكنعانية والعبرانية الطوطمية وعبادة الطبيعة والتعددية والتوحيد المشوب. وكان المنطق هو نفسه على نحو صارم بالنسبة للمصطلحين نتر ونترو. فرغم التفسيرات المحرَّفة والمشوَّهة من جانب الموحِّدين، تبدو هذه الافتراضات معقولة بالنسبة لكل من المصطلحين المصريين نتر/ نترو والمصطلحين الكنعانيين العبرانيين إيل/ إيلوهيم.

يشير الاحتمال المنطقى إلى أن مصطلح نتر لم يُستخدم قط فى أى أمر سوى السياق التعددى بشكل أساسى. وليس من الواضح آن التوحيد أو شبه التوحيد أو حتى نمط يَهْوه المبكر أو أهورا مزدا المبكر استخدم مصطلح نتر، الإله. ويظل أفضل تخمين هو أن نَتر تشير إلى إله بعينه يُعبد فى مكان معين دون أيةً منافسة كانت من الآلهة الأخرى.

رغم بعض الغموض حين لا يُستخدم اسم الإله مع الحرف الهيروغليفي نتر، فإنه لا يبدو أن نتر كانت في يوم من الأيام اسم علم؛ إذ لا يبدو أنها كانت تدل في يوم من الأيام على إله سوى هذا الإله. ويبدو أنه كان يعنى باستمرار الأيام على إله واحد وليست على إله سوى هذا الإله. ويبدو أنه كان يعنى باستمرار الإله، أي إله (نتر رع، أو نتر پتاح، أو نترت إيزيس إلخ، أو حتى إله محلى مبهم)، وليس إلها واحداً يمكن تمييزه. فأى إله يمكن تسميته في ألقابه «الإله العظيم»، أو حتى «الإله الأعظيم»، أو حتى «الإله الأعظم». وحين تسمى إيزيس «أم الإله»، فلم يكن ذلك يوحى بأى شيء سوى أنها أم حورس وتجسيد عرش الفرعون الإله. وحتى حين أصبحت إيزيس «أم الآلهة» خلال عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠١ ق.م)، لم يلغ ذلك الإلهات الأمهات خلال عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠١ ق.م)، لم يلغ ذلك الإلهات الأمهات

الأخريات. وكان الكاهن خادم إله بعينه، كالإله رع أو الإله حورس أو الإلهة حتحور الخ، وكان المعبد دار إله محدد، مثل الإله أوزيريس أو الإلهة إيزيس إلخ.

عند تسمية أى إله، بما فى ذلك أشدهم قوة من الآلهة الرئيسية (أو التوحيدية) مثل رع أو آمون، أو حتى أصغر الآلهة، أو الفرعون الحاكم، كانت اللغة المصرية تستخدم نفس المصطلح نتر نفسه. وعند الإشارة إلى الآلهة بصورة عامة، كان المصطلح المستخدم هو نَتَرو. وكان هناك بعض الالتباس أو التفاوت فى التعبير عن معنى الحروف الهيرو عليفية التى تتضمن المصطلح نتر؛ فعلى سبيل المثال يبدو أن أنسب ترجمة لخرت نتر (العالم السفلى) هى «المكان آلإلهى الأسفل»، بينما أنسب ترجمة لنترو تا مرَى هي «سادة الأرض الزراعية المحبوبة [مصر]».

الاستثناء الواضح الوحيد لهذه القواعد العامة، ولكنه ربما لا يكون حقيقيًا، هو سبايت (التوجيهات)، أى متون الحكمة. فهذه النصوص عادة ما تسمى العديد من الآلهة، حيث تستخدم فى بعض الأحيان صيغة الجمع الخاصة بالآلهة، نترو، إلا أنها تشير مرارًا إلى صيغة المفرد للإله، نتر-پع نتر، الإله-فى إشارة إلى الإرّادة الإلهية، والثواب والعقاب الإلهيين. وفيما بيّن بعض علماء المصريات، فُسِّر هذا على أنه دليل على التوحيد وعلى أنه نسق من طبقتين كان فيه التوحيد هو المذهب المصرى الصحيح، الحفى بصورة أو بأخرى، وكان التعدد هو مظهره الخارجي المخصص لاستخدام عامة الناس.

تتجاهل مثل هذه المقولات أنه يبدو أن مؤلفى متون الحكمة يشيرون إلى نتر بصورة عامة ، أى إلى الإله سواء أكان رع أم أوزيريس أم پتاح أم آمون الخ ، وأننا لا نجّد فى أى موضع أية إشارة واضحة إلى أنهم كانوا يؤمنون بوجود إله واحد . وعلاوة على ذلك ، كان من الواضح أن الاتجاه العام فى متون الحكمة ، مثلها مثل سائر النصوص المصرية ، كان اتجاها تعدديًا ويقع داخل النظام الكونى والسياسى الدينى المصرى . وفى أحسن الظروف ، ربما يكون من الممكن الحديث عن الاتجاه التوحيدى ، إلى جانب تعدد الآلهة ، فى متون الحكمة (وحتى هذا غير مؤكد) .

كان هنرى فرانكفورت في كتابة «ديانة مصر القديمة» الصادر في عام ١٩٤٨ هو أفضل من أوضح جدل نتر/ التعدد/ التوحيد في متون الحكمة. فقد قال فرانكفورت

بأسلوبه البليغ واعتماداً على افتراضه أن المصريين كانت لهم «تعددية مقاربات» و «حلول متعددة» والعديد من الأساليب المختلفة والمتناقضة لمعالجة المسائل الدينية المعقدة: يُستخد م الأصل [في متون الحكمة] نتر التي قد تبدو «إلها» أو «الإله» أو «الرب». فكلمة إله شديدة الغموض، وكلمة «الإله» شديدة التحديد، والمعنى الدقيق لكلمة نتر هو «الإله الذي يجب عليك أن تحسب حسابه في مثل هذه الظروف». وعادة ما يترجَمها علماء المصريات على أنها «الرب»، وهذا مطابق للحقيقة، حيث إن علاقة المصرى بالإله الذي كان عليه أن يحسب حسابه في لحظة معينة تكاد تسقط من الاعتبار، مؤقتًا، سائر الآلهة كافة (٨٤). بعبارة أخرى، كانت نتر تعنى الإله الذي يُخاطب بالفعل في لحظة بعينها، وهو ما يمكن أن ينطبق على أي إله .

من بين علماء المصريات الأوائل، كان إ. أ. واليس بدچ (١٨٥٧-١٩٣٤) أحد أقوى المؤيدين لوجود توحيد قديم وربما أصيل في مصر القديمة. وربما كان واحدًا من كبار ضحايا مصر الخيالية الملفقة. وكرس واليس على نحو خاص جهودًا ضخمة لمحاولات التفسير المتعلقة بتناظر نتر ونترو الواضح فيما يتعلق باللاهوت التوحيدي.

كان بدج يود لو استطاع أن يوضح وجود التوحيد في مصر القديمة بطريقة معقولة. فقد كان يعتقد في الأساس أن هناك نتر، «إله واحد، أوجد نفسه بنفسه، وخالد، وخفى، وأبدى، وعليم، وقدير، ومبهم، وهو خالق السموات والأرض، والعالم الآخر... إلى جانب هذا الكون... [وكانت هناك] فئة من الكائنات التي كانت تسمى نترو... أي «آلهة»... وهي المقابل لملائكة الطبقة العليا وطبقات الآلهة التي نجدها في أنساق الديانات الأخرى».

من الواضح أن بدج كان يعتقد أن أشكال التعدد والتوحيد تواجدت معًا منذ أزمان بعيدة في مصر القديمة ، « . . . ذلك أن أدلة متون الأهرام تبين أنه في عصر الأسرة الخامسة (التي يحدد زمنها بأنه «حوالي عام ٣٣٣٣ ق . م»!) كان التوحيد والتعدد مزدهرين جنبًا إلى جنب . » وكان يعتقد أن الكهنة المصريين حولوا هذا التوحيد إلى التعدد من أجل تيسير استهلاك الجماهير .

Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 67. (8A)

وفى مقدمته الضخمة لـ كتاب الموتى (أكثر من ١٥٠ صفحة) التى تعكس جدل القرن التاسع عشر بشأن مصر والتوحيد، اعترف بدج صراحة بأن معنى الحرف الهيروغليفى نتر قد «ضاع»، مع أن هذا الاعتراف لم يساند دليله. ولكن بدچ كتب قائلاً إنه «مهما كان يعنى» فمن الواضح أنه «ينبغى حفظه للتعبير عن اسم خالق الكون، وينبغى ترجمة نترو التى عادة ما تُترجم 'آلهة' بكلمة أخرى، ولكن من المستحيل تقريبًا قول ما هى تلك الكلمة». ويرى بدج أن المصريين «تصوروا وجود الإله المجهول والمبهم والأبدى واللامحدود، الذى هو الواحد؛ بغض النظر عما تعنيه كلمة الواحد. . . "(٢٩٥).

فمن هي إذن تلك القوة، ذلك النتر الواحد الغامض، الذي اختلفت قدرته وصفاته عن سائر الآلهة، نترو، التي لم تكن الهة بالفعل؟ بالرغم من ملايين الكلمات وأكثر من ٥٠ كتابًا، لم يقل لنا بدج من هي. فهي لم تكن حورس أو رع؛ لقد كانت نترو. فيبدو أنه يشير إلى أنها قد تكون أتوم بدوره الأزلى باعتباره الإله الخالق العظيم الذي خلق نفسه بنفسه. غير أن بدج يوضع بطريقة غير مقنعة السبب في أن آمون كان يوصف باستمرار بالطريقة نفسها مثل أي من النترو القديمة في أقدم النقوش وأوراق البردي. وإذا كان النتر هو الإله المصرى الواحد الحقيقي، سواء أكان خفيًا أم لا، أما كنا سنجد بعضًا من هذا التلميح إلى هذا الوضع في النصوص الدينية المصرية الوفيرة؟ ليس الواقع هو أننا لا نجد مثل هذا التلميح فحسب، ولكن كما رأينا فإن المصطلح نتر كان يُستخدم باستمرار لوصف أي إله مفرد وكان يُستخدم بهذه الطريقة لمثات الألهة والإلهات على مر آلاف السنين.

يتعرض بدچ فى الوقت الراهن لنقد شديد بشأن حكمه المسبق الساحق والثابت لفرض التوحيد على التعدد المصرى وآراء أخرى، أبرزها أخطاء التفسير والترجمة والتواريخ المتكررة (فقد استخدم بصورة عامة شبكة تجعل الحضارة المصرية تزيد فى القدم بمقدار ألف سنة عما يمكن أن تكون عليه). وكل هذه الانتقادات مبررة ؛ فالكثير من أعمال بدچ عفا عليه الزمن، والكثير منه متضارب ومتنافر ويتسم بعضه بحكم

Budge, E.A. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp. 348, 352,(٤٩) 353 and Budge, E.A. Wallis, The Egyptian Book of the Dead, pp. xciii, xxxii, xxxiii, xci and c.

المركزية الأوروپية المسبق. ومع ذلك فإن الاتجاه السائد الذي يدعو إلى نبذ بدچ تمامًا (وبعض علماء المصريات الرواد الآخرين مثل إرمان) لا يمكنه صرف النظر عن أن عمله لا يمكن تجاهله في أية دراسة لمصر، لاتساع الموضوعات التي حاول تحليلها والدور الذي قام به في وضع المسائل التي جرى تحليلها فيما بعد تحليلاً أكثر منطقية في موضع الصدارة.

ولم يكن بدچ وحده بين علماء المصريات الأوائل في الإيمان بتلك الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى؛ فقد كان واحدًا من أكثر المؤيدين عنادًا إلى جانب عالم المصريات الألماني إميل بروجش (١٨٤٥ - ١٩٣٠). وعبَّر العديد من علماء المصريات قرب انتهاء القرن التاسع عشر عن أشكال مختلفة من الرأى القائل بأن الديانة المصرية كانت توحيدية إلى حد ما أو توحيدية بشكل مستتر. وبسبب دراساتهم والتأثير الباقي لكتاب Hermetica الذي يعود إلى عصر النهضة، أصبحت النظرية القائلة بأن الديانة المصريات في بدأت كتوحيد قبل أن تنحدر إلى التعدد شائعة بصورة كبيرة بين علماء المصريات في بريطانيا وفرنسا وألمانيا.

عبر الكثير من علماء المصريات الفرنسيين، ومنهم إيمانويل دى روجيه (١٨١١-١٨٧٧) وأوجست مارييت (١٨٧١-١٨٦١) وأوجست مارييت (١٨٧١-١٨٨١)، عن أشكال مختلفة من الرأى القائل بأن الديانة المصرية بدأت في الأصل كتوحيد وأن هذا التوحيد لم يُقض عليه قط حتى وإن جرى التعبير عن الديانة المصرى من الخارج على أنها تعددية. وبدأ جاستون ماسهيرو (١٨٤٦-١٩١٠) بالاعتقاد بأن التوحيد المصرى كان تطوراً من التعددية، قبل أن ينتهى بتشدد إلى أن الديانة المصرية كان على وجه الدقة ما وصفته به نصوصها، وهو أنها تعددية. وأحيا علماء مصريات فرنسيون آخرون مثل أبيه إيتيان دريوتون مصر القديمة الذي يعود عصر الدول القديمة (ح. ٢١٨٦-٢١٨١ ق. م).

أساء كثير من علماء المصريات الآخرين تفسير الاتجاهات التوحيدية مثل لاهوت الإله الرئيسي وتجميع آلهة كثيرة في إله واحد الذي يتسم بصفات التوحيد الحقيقي. وكان ذلك على نحو خاص حالة مذهلة لشخص متدين مثل زيجفريد مورنس

(١٩٧٠-١٨١٤) الذي كان يعتقد أن الكهنة المصريين افترضوا وجود توحيد داخل التعددية الخارجية.

أحد أكثر الآراء غرابة بشأن ما يسمى التوحيد المصرى هو ما كان يؤمن به المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦). فبعد أن جمع بين آراء القرن التاسع عشر بشأن التوحيد المصرى الأصلى وحكايات الكتاب المقدس والمركزية الأفريقية، افترض أن «موسى عاش في زمن تل العمارنة حين كان أمنحتن الرابع (إخناتون، ح. ١٤٠٠ ق. م) يحاول إحياء التوحيد القديم الذي كان في ذلك الوقت قد قلل من شأنه التباهى الكهنوتى وفساد الكهنة. . . وربما تأثر موسى بهذا الإصلاح. ومنذ ذلك الحين دعا إلى التوحيد بين اليهود. وكان التوحيد بكل تجريده موجوداً بالفعل في مصر التي استعرته من السودان المروى وإثيوبيا شعوب التاريخ القديم المتمدينة» (٥٠٠).

بالنسبة لأحدث جدل يتعلق بالتوحيد أو ما قبل التوحيد المصرى المحتمل كما يتضمنه لاهوت پتاح/ منف على حجر شباكا، وهو الجدل الذى بدأ فى القرن العشرين (ومازال مستمراً)، لابد هنا كذلك أن يكون الاستنتاج هو أنه كان يمثل اتجاها توحيديّاوليس توحيدًا. وكما رأينا وسنظل نرى، فمن المحتمل أن لاهوت أواخر القرن الثامن ق. م ظل بقوة جزءًا من المقاربة المصرية المتعددة للآلهة بالرغم من جوانبها الوحدوية التوحيدية وفكرة الخلق المجردة من قلب (عقل) ولسان (كلمة) پتاح التى تشبه الفكرة اليهودية المسيحية.

لخص إيريك هورنونج (المولود في عام ١٩٣٣) في كتاب قصد الله المورنونج (المولود في عام ١٩٣٧) وهو كتاب قصد به أن يكون تجميعًا لمصادر علم المصريات أكثر منه وسيلة لعرض المعلومات العظيمة) الجدل الدائر حول التوحيد والتعددية بين علماء المصريات: «. . . . جرت محاولات للتقليل من أهمية التوحيد المصرى بحجة أنه كان «خادعًا» وبيان وجود «إله مجهول» يمكن للتوحيد استيعابه . وإذا كان بالإمكان أن يوجد بالفعل توقير وإجلال لإله فرد ، فإن تعددية الصورة الإلهية

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p.6. (0.)

تظل حاضرة بقوة في وعى المصرى. ويمكن وصف عقيدة إخناتون الذي أعاد العلم الحديث اكتشافه باعتباره مؤسسًا دينيًا قديمًا بأنها «توحيد». وفي المستقبل قد يكون من الأفيد الحديث عن المفاهيم التكميلية في منطق متعدد التكافؤ يوجد فيه «الإله» المفرد وجمعه، كما يظهر في النصوص المصرية، ولا يستبعد أحدهما الآخر بالتبادل».

فى كتاب «مفاهيم الآلهة فى مصر القديمة: الواحد والكثير» Conceptions of فى كتاب «مفاهيم الآلهة فى مصر القديمة: الواحد هورنونج بشكل مقنع أنه « . . . قبل إخناتون كان وضع أى إله فى موضع مميز لا يهدد وجود سائر الآلهة . فالواحد والكثير كانوا يعاملون على أنهم تعبيرات متكاملة لا يستبعد بعضها بعضًا».

موقف هورنونج الأساسي هو أن « . . . مقابلة التوحيد/ التعددية لا يبدو أنها تقدم مفتاح الحل لأنها صيغت صياغة شديدة الضيق. » «وكانوا [المصريون] يرون أن طبيعة الإله يصبح من السهل الوصول إليها من خلال "تعددية المقاربات" ؛ فعند إدراك هذه [المقاربات] كلها معًا فحسب يمكن فهم الكل . . . إذ كان المصريون يرون أن العالم يخرج من الواحد، لأن اللاموجود واحد . . . ولا يميز الإلهُ الخالقُ العالمَ فحسب، بل يميز نفسه كذلك . . . فمن الواحد يخرج . . . تنوع «ملايين» الأشكال المخلوقة . وقد انقسم الإله، والخلق انقسام. . . والعناصر المنقسمة تعتمد على بعضها اعتماداً متبادلًا، ولكنها تظل منقسمة ما دامت موجودة . . . وعن طريق التحول إلى كائن يفقد الإله الوحدة الحصرية المطلقة الخاصة ببداية الأشياء. . . وحتى الآن لم يمكن في أي مثال، حتى في نصوص التوجيهات والنصائح، إثبات أن المصرى كان يعني بـ «إله» أيَّامن الفرد ـ الذي لا إله غيره ـ أو الواحد والأعلى بين الآلهة . وعلى عكس ما يؤكُّد عليه باستمرار بطريقة غير دقيقة، فإن المفهوم المصري للإله لم يشمل قط أفكارًا توحيدية ضمن مفرداته؛ بل إن الأفكار التوحيدية المشوبة أو القائلة بوحدة الوجود لا يمكن تحديدها بشكل مؤكد في استخدام كلمة «إله». . . وربما كان التوحيد مستحيلاً في المنطق المصري . . . فالتوحيد لا ينشأ داخل التعددية عن طريق التراكم البطيء لـ «الاتجاهات التوحيدية»، بل إنه يتطلب نقلاً كاملاً للأنماط الفكرية»(٥١).

Hornung, Erik, La Grande Histoire de l'Egyptologies (Einführung in did ( o \) Agyptlogie). Pp. 86-87, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 249, 252-253, 60 and 243.

وهكذا يرى هورنونج أن المصريين كان لديهم مقاربتان متزامنتان ومتواقفتان لآلهتهم: مقاربة للواحد، للإله، أى إله، باعتباره كائنًا فريدًا فى الوقت الذى يكون فيه كائنًا معبودًا. . . ومقاربة للكثير، أى للآلهة الكثيرة فى مجمع الآلهة باعتبارها ممثلة للأوجه المتعددة للكون. ويمثل هذا اتجاهًا معاكسًا تمامًا مقارنة، كما سنرى، ببعض علماء وكُتَّاب القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض علماء المصريات الأوائل الذين بالغوا فى إضفاء الصفات التوحيدية على الديانة المصرية.

قطع اقتراح هورنونج وضع الديانة المصرية في هذا الإطار من المفاهيم المتواقفة المتكاملة ـ «الواحد والكثير» ـ شوطًا كبيرًا في اتجاه التحضير لتقييم أفضل للديانة المصرية . ووفر هورنونج وفرانكفورت أدوات مفاهيمية قوية أنهت بالفعل الجدل الدائر حول وجود التوحيد المصري خارج ديانة آتون . ويبدو أن آراء علماء المصريات مثل بدچ وبروجش ودى روچيه وماريت ودريوفون قد رُفضت رفضًا حاسمًا . ومع ذلك لم ينه هورنونج وفرانكفورت بحال من الأحوال الجدل المتعلق بدور اتجاهات التوحيد المصرية في التطور نحو التوحيد .

أظن أن هورنونج مخطئ بشكل أساسى فى رفضه وجود الاتجاهات التوحيدية فى مصر وفى الشك فى أنه كانت هناك مراحل توحيد مشوب فى مصر . وحتى إذا لم يعترف هورنونج بذلك ، فمن الواضح أن وصفه المقاربة المصرية لى الواحد » اتجاه توحيدى . ففى مصر ، كما فى مجتمعات كثيرة أخرى ، كانت الآلهة المحلية فى عصور ما قبل الأسرات وعصر الأسرات المبكر آلهة أقاليم سبقت التوحيد المنظم وبعد ذلك تعايشت معه فى بعض الأوقات وفى أماكن كثيرة ليشكلا معًا توحيدًا مشوبًا . وأنا أشارك هورنونج كل المشاركة فى رأيه القائل بأن ثورة مفاهيمية ـ حدثت مع ديانة آتون الإخناتونية ـ هى وحدها التى كان يمكنها ولادة التوحيد . ومع ذلك يبدو من المستحيل رفض احتمال ، بل ومعقولية ، أن توليفة من العوامل أدت إلى اختراع التوحيد فى مصر وفى إسرائيل . وهناك صلة واضحة بين اتجاهات التوحيد المصرية والتوحيد العبرانى يمكن افتراضها فحسب دون إثباتها ، غير أنه يبدو من المستحيل إنكار أن الثورة يمكن افتراضها فحسب دون إثباتها ، غير أنه يبدو من المستحيل إنكار أن الثورة الفاهيمية الآتونية غذتها مراحل من التوحيد المشوب والاتجاهات التوحيدية .

ربما كان لاهوت الإله الرئيسي هو مفتاح الأمر. وربما كان هذا المصطلح هو أفضل

ما يمكن تكييفه مع صفات ما بعد التوحيد المشوب والتعددية والتوحيد الخاصة بآلهة مثل أتوم وپتاح، بل وحتى آلهة مثل رع وحورس، ففى لاهوت الإله الرئيسى، لم يكن وجود آلهة كثيرة معترفًا به فحسب، كما فى التوحيد المشوب، بل كانت تُعبد عبادة نشطة إلى جانب الإله الرئيسى حتى وإن كانت مكانتها أقل بكثير، وهو أمر متوافق مع التعددية. غير أنه مع تقدم التاريخ المصرى لم تعد الآلهة الرئيسية موضوعة داخل نوع من التعددية غير المحدودة. فقد اكتسبت الآلهة الرئيسية بما تجمع لديها من سلطات الآلهة التى وحدتها المقدمات المنطقية الخاصة بالوضع الوحدوى وشكلت اتجاهًا توحيديًا. ومن الواضح أن الآلهة الرئيسية، التى بلغت ذروتها فى أمون وپتاح، كانت عثل اتجاهات توحيدية، حتى وإن كان طابع تلك الاتجاهات مشوشًا فى كثير من الأحيان، وبشكل واضح داخل إطار تعددى، وحتى إذا كان المطلوب لتهديد التعددية يزيد على لاهوت الإله الرئيسى بكثير، وكان الأمر يحتاج إلى ما يزيد كثيرًا على المقدمات المنطقية للتفكير المجرد كما هو متضمن فى لاهوت پتاح/ منف قبل التمكن من تقويض المقاربة التعددية المصرية.

الواقع أن الموانع التى كانت تقف فى سبيل التوحيد فى مصر كان من الصعب تخطيها إلى حدما. فمصر كانت غارقة فى التعددية، وفى مئات الآلهة المحلية والقومية والعالمية التى كانت تحتفظ جميعها بفرديتها. وكانت مصر غارقة فى الحلول فى الطبيعة، وليس السمو فوق المادة. وكانت مصر غارقة فى مبدأ الطابع المتعدد للكلية ؛ حح، ملايين الأوجه فى الكلية، حتى حين تكون موحدة إلى حدما فى وظائف الإله الرئيسى الموحد. بل لم تكن الأشكال الأكثر اتساعًا من لاهوت الإله الرئيسى، مثل لاهوت آمون رع، هى التى يمكنها تغيير واقع كون التعددية فى المقام الأول مقاربة حلولية وشعائرية وحيوية ومادية ومتعددة وبراجماتية للمقدس ؛ وجميعها صفات تتعارض مع التوحيد.

فى هذا السياق لم يمكن للاتجاهات التوحيدية تغيير حقيقة أن الفجوة الأساسية التى دون التوحيد لا يمكن سدها لأن التوحيد يقوم على حصرية المفهوم الواحد والتسامى فوق المادة. ومع ذلك كانت الاتجاهات التوحيدية فى مصر حقيقية ، باعتبارها مفهومًا ضمن مفاهيم كثيرة داخل إطار نسق تعددى فى المقام الأول. ولا يتوافق واقع أن اتجاهات لاهوتية عديدة ، بما فى ذلك الاتجاهات التوحيدية ، كانت فعالة

في أوقات مختلفة على مدار ما يزيد على ٣ آلاف عام من التاريخ الديني المصرى مع جوهر الديانة المصرية التعددي الأساسي والغالب.

ليست الاتجاهات التوحيدية بالتوحيد، غير أن التعايش والتوتر الدائم بين التعددية والاتجاهات التوحيدية حقيقى. وقد رأينا وسنظل نرى أنه يبدو أن مصر كانت أصل الشجرة الذى نما منه التوحيد، حتى وإن لم يكن هناك دليل مباشر على ذلك.

# الاتجاهات التوحيدية والفجوة التى دون لاهوت التوحيد وأخلاقه وأخروياته

مادام التوتر بين الاتجاهات التوحيدية من جهة والتعددية من جهة أخرى يحتويها لاهوت الإله الرئيسي، فقد كان توترًا خلاقًا، بل ويوفر ترابطًا للنسق السياسي الشمولي الثيوقراطي. ومادام الاتجاه التعددي لم يتعد حدودًا بعينها، كما حدث مع تجربة آتون التوحيدية البدائية، فقد احتفظ في الواقع بقيم التوحيد الأساسية التي كانت الأساس الشعبي المتين للعادات والمعتقدات المصرية. وفي الهند وبابل وكنعان الثيوقراطية التعددية كان ذلك صحيحًا بلا شك، بينما أدى ذلك في إسرائيل موسى والقضاة الثيوقراطيين وحتى القرن السادس ق. م إلى صراع مرير بين التعددية والتوحيد.

أسهم الاتجاه التوحيدي المصرى، الذي تولد من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسي، إسهامًا كبيرًا في الوصول بمصر إلى حدود التوحيد حوالى عام ١٣٥٠ ق.م بتوحيد الفرعون إخناتون الأول (وإن لم يتم عبور الحدود مع التوحيد الحقيقي، وإذا قبلنا التعريف الشامل القياسي للتوحيد). وعلاوة على ذلك فربما كان اتجاه الإله الرئيسي التوحيدي الخاص بآمون رع والتجربة التوحيدية الآتونية البدائية للمصريين، إلى جانب اتجاه الإله الرئيسي التوحيدي الخاص بمردوخ البابلي، هما إلى حد كبير التأثيران الخارجيان الرئيسيان اللذان أديا فيما بين القرن الثالث عشر والسادس ق.م إلى ظهور توحيد يَهُوه ومن ثم إلى التوحيد الحصري الحقيقي في إسرائيل.

يبدو أن لاهوت الإله الرئيسي في مصر في عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-

٣٦٨٦ ق. م)، وخاصة مع وجود حورس ومن بعده رع، كان أقوى بما كان عليه في سومر في وجود إله الأرض إنليل أو إله الماء إنكى. بل إنه حتى صفات الإله الرئيسي الخاصة بإله القمر والحكمة الأكادى سين (نانا السومرى) كانت أبعد من أن تضارع النفوذ الذى نسبه المصريون لآلهتهم الرئيسية، غير أن سين كان له بعض النفوذ اللاهوتي التوحيدي التقليدي. وربما لم يحدث قبل القرن الثامن عشر ق. م أن بدأت دولة بابل السومرية اللاحقة تجريب مفهوم الإله الرئيسي على نفس القدر من قوة المفهوم الذى اخترع في مصر. وأصبح مردوخ إلهًا رئيسيًا في «بابل، مركز العالم» وحظى في النهاية بالتوقير إلى حد إقصاء سائر الآلهة دون إنكارها.

فى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٥ ق.م)، كان الإله الرئيسى آمون رع أقوى من الإله البابلى الرئيسى مردوخ. وكان ذلك هو السياق الذى تم فيه بلوغ إخناتون (ح. ١٣٥٦-١٣٣٦ ق.م) حد الفيضان الذى أدى إلى التوحيد البدائى ثم تخطيه ذلك الحد. وبالطبع لم يكن مستغربًا أن ذلك حدث في طيبة حيث كان للكهنة أكبر وضع ثيوقراطى وشمولى ومجمل لاهوتيًا.

بقدر ما كان عليه تطور التوحيد من أهمية، لم يكن الاتجاه التوحيدى الخاص بآمون رع مع ظهور عبادة آمون سوى مرحلة. فقد كانت هناك حاجة إلى مقاربة أشد جذرية بكثير قبل التمكن من اختراع التوحيد الحقيقى. وكان جوهر لاهوت آمون، وكل الأنساق اللاهوتية الخاصة بسائر الآلهة، باستمرار هو إجمال الآلهة وإضافتها وتوحيدها في نظرة كلية كان التنوع الحلولي هو العنصر الأساسي فيها. إذ كان آمون هو الواحد الذي جعل من نفسه الملايين (حح)»، ولكن «الملايين» كانت هي المهم في هذه المعادلة. وكان جوهر التوحيد وحدويًا بشكل تلقائي. وحتى في أكثر أشكال لاهوت الإله الرئيسي اتساعًا، ظلت تلك الفجوة التعددية الأساسية التي دون التوحيد قائمة ونعني بذلك وحدة الإله وتعدده العفويين مقابل الوحدة باعتبارها الواقع الإلهي الواحد غير القابل للانقسام، أي تلك الكلية التي تتحقق من خلال الإضافة المؤقتة مقابل الكلية الدائمة باعتبارها وحدية وحدوية.

على مدار التاريخ الديني المصرى بكامله، كان الاتجاه الدائم نحو الإجمال، ونحو استيعاب الآلهة بعضها بعضاً. ولم يكن للآلهة والإلهات المصرية صفات دائمة أو حتى

أسماء دائمة وكانت، كما رأينا، عرضة باستمرار للتركيب والدمج مع الآلهة والإلهات الأخرى. ولم يظل أى من الآلهة إلها رئيسيًا بشكل مستمر، حتى رع أو آمون. بل إن الآلهة الرئيسية المهمة مثل حورس ورع وأوزيريس ويتاح وآمون استوعبت بعضها بالإضافة إلى استيعاب الآلهة الأقل أهمية. وكان هناك تعاقب وتزامن للآلهة الرئيسية وليس وجود إله رئيسي دائم. وعلاوة على ذلك ، كان الأمر التعددى التقليدى هو أن تلك الآلهة الرئيسية المتعاقبة والمتزامنة لم ترفض وجود الآلهة الأخرى، حتى تلك الآلهة الأخرى في أقاليمها الأصلية. وما إن خرج يَهُوه العبراني من أصوله التعددية حتى رفض بعزم سائر الآلهة كافة باعتبارها زائفة وفي مرحلة تالية أنكر بعزم وجودها نفسه.

لم يكن هناك إله مصرى واحد، بغض النظر عن عظم نفوذه، بما في ذلك آمون، قديرًا بحق في يوم من الأيام، ولم يكن أى منها متساميًا فوق المادة. فقد كان النفوذ والمعرفة والوظائف أمورًا يشترك فيها المثات من الآلهة المحلية والقومية المصرية والفرعون الإله. فقد كانت الآلهة والإلهات المصرية والفرعون الإله يقتسمون الكون فيما بينهم وكانوا تشخيصات مادية حاليَّة للقوى الكونية والطبيعية والحيوانية والبشرية. وكانوا معبودات مادية وطواطم/ شعارات، وفي حالة الفرعون إلهًا متجسدًا في هيئة بشرية. أما يَهُوه فكان قديرًا ومتساميًا فوق المادة بحق؛ فهو لم يشارك أى إله غيره في شيء ولم يكن حالا في الطبيعة. ولم يكن قط معبودًا ماديًا. وبالنسبة ليسوع، فرغم أنه قُتل وبعث مثل أوزيريس، فقد كان مختلفًا اختلافًا جذريًا عن كل من أوزيريس وتجسد الفرعون كإله نتيجة لتضحيته الطوعية بنفسه، وطابعه الأخلاقي، ووعده الأخروي.

خُلقت الآلهة المصرية بطريقة أو بأخرى؛ فهى ليست غير مخلوقة وموجودة خارج الزمن مثل يَهُوه. وحتى حين كانت هناك مزاعم بأن بعضها قبلى الوجود أو أنه خلق نفسه بنفسه، فَإِن السياق الذي كانت تُطرح فيه تلك الادعاءات (بالنسبة لأتوم أو أتوم رع أو پتاح) كانت تتصل أكثر بكونه ذاتى الوجود أكثر منه إلهًا خلق نفسه بنفسه وكونه خارج الزمن.

خرج الإله الخالق المصرى الأزلى أتوم من نون، تجسيد وارت، مياه الشواش، قبل

خلق سائر الآلهة والكون. وكان ثامون هليوپوليس ملازمًا للشواش. ووصف پتاح في تاسوع منف بأنه قبلي الوجود بالنسبة لسائر الآلهة ولخلق الكون، ولكنه لم يكن، مثل يَهْوه، قبلي الوجود بالنسبة للشواش.

من بين الآلهة المصرية الخالقة كافة ، نجد أن پتاح أقرب ما يكون إلى المبدأ الأول ، أو للمفهوم الأرسطى الخاص بـ «المحرك الذى لا يحركه شىء» ، غير أن هناك فرقًا كبيرًا بين پتاح الذى كان ملازمًا لنون ، الشواش ، الذى كان پتاح نون ، ويَهْو ، الذى لم ينبثق من الشواش ، بل و جد قبل الشواش ، وكان هو «المحرك الذى لا يحرك شىء» الأوحد .

كان يَهْوه الإله الوحيد الذي ادّعي أن وجوده سابق للشواش وأنه قادر على الخلق من لا شيء. وهناك مثال واحد قُدّم على أنه «الخالق الذي لم يخلقه أحد» ـ آمون والسياق الذي كُتب فيه هذا الادعاء ضمن لوحة الأخوين سوتي وحور يجعل من المشكوك فيه أن الأمر لم يكن سوى كلام مبالغ فيه يخلو من أي قصد حقيقي . والادعاءات المعتادة بالنسبة لأمون كان أنه ولد من نفسه ولم تكن له أم أو أب، أو أنه كان كان كاموتيف، «فحل أمه»، أو أنه كان «فردًا»، وهي ادعاءات سيقت من أجل آلهة أخرى . وعلاوة على ذلك لم يكن هناك إله مصرى خالق واحد، بل آلهة كثيرة، طبقًا للمواقع الجغرافية والفترات الزمنية ؛ وكان أتوم ورع وخنوم وأتون وبتاح وآمون والإلهة نيت جميعًا خالقين للكون .

الآلهة المصرية كافة مولودة، حتى أتوم الأزلى الذى خلق نفسه بنفسه وپتاح السابق للوجود. وكان لها رفاق وأخوة وأخوات وأطفال. ويمكن تغذيتها ومساعدتها أو قطع أطرافها مثل حورس. ويمكن خداعها أو هزيمتها أو التحكم فيها أو طردها أو إخصائها مثل ست. ويمكن أن تنكمش خوفًا حين يهددها ست أو أوزيريس. ويمكن أن يغويها عرض التعرية الذى تقدمه حتحور. ويمكن أن تشيخ ويصيبها التعب مثل أتوم ورع. ويمكن أن تسمَّم أو حتى تصبح في حاجة إلى علاج للصداع، مثل رع. ويمكن التأثير عليها كى تهلك البشرية ثم تُسكر للعها من إهلاك البشر، مثل حتحور أو سخمت. وكان يمكن أن ترمز إلى الذل أو الشفقة، مثل نفتيس. بل ويمكن قتلها ثم تُبعَث بواسطة التكنيكات السحرية، مثل

أوزيريس. ويمكن أن تموت وتذهب للعيش في الحياة الآخرة، مثل الآلهة والإلهات الأصلية الثمانية في ثامون هرموپوليس.

بل إن بعض متون الأهرام تشير إلى أن الآلهة يمكن تحذيرها، أو تهديدها، أو التأثير عليها بشدة أو مكافأتها بناءً على أعمالها تجاه الفرعون. وتقول التعويذة رقم 200 في هرم پهي الأول (ح. ٢٣٢١-٢٨٧ ق.م) بسقارة وأهرام غيره: "بالنسبة لأى إله سوف يأخذني إلى السماء، فليعيش ويبقى، وسوف تُذبح له العجول، وسوف تقطع من أجله القوائم الأمامية، وسوف يصعد إلى قصر حورس الذي في السماء. أما بالنسبة لأى إله لا يأخذني إلى السماء، فلن ينال الشرف، ولن يكون له جلد الفهد، ولن يذوق خبز بعك، ولن يصعد إلى قصر حورس. . ." وتقول التعويذة جلد الفهد، ولن يذوق خبز بعك، ولن يصعد إلى قصر حورس. . ." وتقول التعويذة آلى السماء] فحينتذ سوف يعوق أتوم . . ." وتشير التعويذة رقم ١٧٥ من "كتاب الموتى" إلى أن الآلهة يمكن قتلها وتعبر عن الاستياء من الآلهة التي «شنت الحرب . . . وارتكبت الآثام . . . وقتلت . . . " ويهيب أتوم بتحوت أن "يقصر سنواتها، ويقصر فراتخي المناها كان محكنًا؛ فقد هددت إيزيس بأن تأكل أحد أطراف ست ، ومع أن الفرعون بعضها كان محكنًا؛ فقد هددت إيزيس بأن تأكل أحد أطراف ست ، ومع أن الفرعون الإله أوناس لم يكن سوى "إله صغير"، فهو في متون الأهرام ٢٧٣-٢٧٤ «يطبخ» و"الصغيرة» في الحياة الآخرة (٢٥).

لا يمكن لأى من هذا أن ينطبق ولو من بعيد على يَهُوه. فبعد أن خرج يَهُوه من أصوله التعددية المحتملة لم يعد مخلوقًا من الناحية اللاهوتية. وهو لم يكن غير «مولود» فحسب، بل كان من المستحيل في اللاهوت العبراني التقليدي تخيله مهددًا أو مبتور الأطراف أو مخصيًا أو هرمًا أو ضعيفًا أو مقتولاً أو له زوجة وأخوة وأخوات وأبناء، ناهيك عن معاناته من الصداع. وأدت محاولة الإسرائيليين أو اليهود الابتداعيين أو الهراطقة جعل زوجة له مي الإلهة الأم الكنعانية عشيرة ـ أو ربطه بآلهة أخرى ـ في الغالب بعل الكنعاني ـ يغريهم في ذلك التعددية فيما بين القرنين العاشر

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, pp. 96, 172 and 80-81 and (oY) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 175.

والخامس ق. م إلى المعارك الدموية المتكررة بين العبرانيين، وإلغاء الملوك الهراطقة ليَهوه، بل ودمار الدولة القومية، قبل الانتصار النهائي للتوحيد التقليدي على التعددية.

كان التطور الضخم من المفاهيم العبرانية التقليدية إلى المفاهيم ما قبل المسيحية والمسيحية لازمًا كذلك قبل أن يكون ليَهُوه ابن، هو يسوع، في القرن الميلادي الأول. وعلاوة على ذلك كان يسوع ابن يَهُوه وكان المخلِّص المنتظر بالنسبة للمسيحيين الهراطقة فحسب؛ أما العبرانيون التقليديون فكانوا يرون أن المخلِّص المنتظر لا يمكن أن يكون إلهًا، بل يمكن أن يكون «ابن آدم» وملك/ نبي، كما كان بصورة أو بأخرى بالنسبة للتوحيديين المسلمين اللاحقين. فقد أصبح التوحيد الإسلامي الذي خرج مباشرة من التوحيدين العبراني والمسيحي التوحيد الذي أصر أشد ما يكون الإصرار على طابع القدرة والوحدانية للإله الواحد الأحد. ولذلك فقد اعتبر الإسلام التوحيد الجمعي المسيحي وإلوهية يسوع وصلب الرب يسوع أموراً يستحيل فهمها.

كانت إمكانية خداع المصريين لآلهتهم، الأمر الذي استخدمه المصريون مراراً ـ وكان يُستخدم باستمرار في الاعتراف السلبي بغرض نيل الحياة الآخرة بالغش ـ مهربًا ضخمًا آخر في مفهوم القدرة . وكانت المفاهيم الأخلاقية الزرادشتية والمسيحية الخاصة بالحياة الآخرة كثواب وسلوى على خلاف عميق مع الأسلوب المصرى للفوز بالحياة الآخرة .

بل إن فكرة البقاء المادى الفردى بعد الموت كما مارسه المصريون كانت غير متوافقة بشدة مع التوحيد العبرانى حتى القرن السادس ق . م على أقل تقدير ، حيث كان العبرانيون الأوائل مهتمين في المقام الأول بالبقاء الأبدى للجماعة ، أى للشعب العبراني كأمة . واتباعًا لاستهانة اليهود بمفهوم البقاء المادى الفردى ، كما ورثوه من الفرس ، فقد ارتدوا إلى الرأى التقليدى الخاص بالجسد الفاني والروح التي لا تفنى وتعود للرب .

بكل بساطة كان جوهر وروح النسق المصرى السائد والدائم والداخلى والخارجى، مثل النسق السومرى البابلى ومثل حيوية الطبيعة، متعددًا ومركبًا وحلوليًا ووثنيًا وتعدديًا وسحريًا. وكان يمثل عكس الجوهر التوحيدى الخاص بالإله الذى يسمو فوق المادة المحيط بكل شيء والعليم بكل شيء، وبالقوة الإلهية ذات القدرة الوحدوية.

وأدى ذلك بالطبع إلى اختلافات في السلوك المنسوب إلى الآلهة والإلهات المصرية ويَهُوه العبراني وأهورا مزدا الزرادشتي ويسوع المسيحي.

حكم آلهة وإلهات مصر التعدديين الكون والبشرية بخليط من الهبات وتقلب الأهواء والقسوة، إلى جانب القانون والنظام والعدل. وربحا كان التنافس والصراع والسلوك الخادع بين الآلهة، التي كانت لها نتائج لاهوتية وسياسية خطيرة، أقل انتشارًا بعض الشيء في اللاهوت المصرى مما في اللاهوت السومرى. وكان الأكل والشرب وممارسة الجنس والقتال والخداع وحب الآلهة والإلهات لبعضها مشاغل معتادة للآلهة والإلهات المصرية.

كان كل من الآلهة والإلاهات المصرية والفرعون الإله في أحسن الظروف دكتاتورًا خيِّرًا بصورة غامضة في العادة، وفي أسوئها مستبدًا.

وحتى إذا كان موقف يَهُوه المبكر من الحكم والبشرية مشابهًا للهبات وتقلب الأهواء والقسوة الخاصة بالآلهة التعددية (الطوفان، وإبادة الشعوب المنافسة، وعقاب أيوب المؤقت، الخ)، فقد خفف ذلك إلى حد كبير دافع يَهُوه الأساسى. وكان يَهُوه المبكر «غيورا»، ولكنه كان «رحيمًا»، وكان همه الأول القتال مع العبرانيين لجعلهم أفضل بدلاً من الحفاظ على الوضع القائم، المسمى النظام الكونى الأزلى الطبيعى. أما يَهُوه المتأخر الأخلاقي الودود والعالمي الخاص باليهود والمسيحيين فكان عكس المخطط التعددي المصرى. وعلى نحو خاص، جعل توسيع الصفة الأخلاقية لليهودية اعتباراً من القرن السادس ق. م وإضافة الهموم الأخروية وتتويجها في القرن الأول الميلادي بالقيم الأخلاقية المطلقة الخاصة بحب المسيحية وتسامحها العالمين، الفجوة بينها وبين الفاهيم المصرية غير قابلة للسد.

الشيء نفسه يمكن قوله بشأن المقارنة بين أهورا مزدا والآلهة والإلهات المصرية . فكثير مما كان أهورا مزدا يراه شرًا ، وبناءً عليه دخل في معركة لا هوادة فيها لم يكن من الممكن أن تنتهي إلا بانتصار الخير ، كان المصريون يعتبرونه جزءًا من ثنائية ضرورية للكون سوف توجد باستمرار . وكان أهورا مزدا متفائلاً ورحيمًا في الأساس ، حتى وإن قسا أحيانًا ؟ فحتى الخطاة سوف يُنقذون في يوم ما ، بعد الكفارة ، ولن يكون هناك يوم مختلف عن أي يوم غيره ، بالنسبة لمن يسمون بالخطاة أو بالنسبة للعالم .

وبالمثار كان من الواضح أن الجوهر المجرد التوحيدي للإله الواحد الخفي مختلف اختلافًا جذريًا عن أي شيء اخترعه المصريون من الناحية اللاهوتية في يوم من الأيام. بل إنه حتى «الإله الخفي» آمون رع كان يصور باستمرار على أنه معبود مادي وكان يحل حلولاً مباشرًا في الهواء والشمس وكان يحل في كل شيء من خلال سائر الآلهة، باعتبارها أوجه باه. وبظهور آتون إخناتون في القيرن الرابع عشرق.م، اخترع المصريون إلهًا واحدًا، ولكنه لم يكن مجردًا وخفيًا؛ بل كان حالاً في الشمس وأشعتها، وكان مصوِّرًا في التماثيل. وفي أي ما كان الوقت الذي بلغ فيه لاهوت يتاح/ منف كماله ـ وربما كان ذلك في القرن الثامن ق . م ـ اخترع نسقًا مجردًا للخلق من خلال القلب/ العقل واللسان/ الكلمة ، غير أن يتاح ظل إلهًا تصويريّافي هيئة بشرية . وعلاوة على ذلك، ومع أن لاهوت پتاح/ منف كان يمثل مرحلة في اتجاه الفكر المجرد المعقد في نمط أساسي للاهوت التوحيدي، فإن سياقه الخاص بالتعددية جعله عاجزًا عن التوصل إلى نتيجة التوحيد المجردة الخاصة بالإله الواحد الذي يمكن ربط أي شيء وكل شيء به ، بما في ذلك الإرادة الحرة البشرية . وكان مفهوم الخفاء المجرد الذي تولَّد من التأمل الفكري الأساس الرئيسي للتوحيد المشوب العبراني. وكان متوافقًا بشكل بارز مع الخيار العبراني الخاص بالسمو فوق المادة وفتح السبيل أمام الإرادة البشرية والحرية والمبادئ الأخلاقية المتحفظة التي يقررها العقل البشري والمشاعر البشرية. وكان ذلك نوعًا من الحل الوسط بالنسبة لاختراع اليونانيين مقاربة غير ميثولوچية وعقلانية في القرن السادس الميلادي.

منذ البداية تقريبًا ورغم الانتكاسات التعددية، من الواضح أن كلاً من التوحيد المشوب ليَهْوه العبراني ثم توحيده سلكا سبيل الإله الواحد الخفي والمقاربة الأخلاقية الثورية هذا. ويبدو أن أولى المراسيم والأساطير العبرانية، في التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس)، تعكس بالفعل ميلاً قويًا إلى التوحيد المشوب شديد الحصرية. وحتى فيما وصف في الكتاب المقدس بأنه عصر إبراهيم (وعصر موسى)، كان التوحيد المشوب العبراني بالفعل شبه توحيد أو ما قبل توحيد. وكان هناك قدر من التوحيد في الرؤية الإبراهيمية وفيما يسمى التوحيد المشوب اليهوي، وحتى في التوحيد المشوب الإلوهي اللاحق. من النواحي اللاهوتية والأخلاقية والديمقراطية الأولى ـ يزيد عما في لاهوت الإله الرئيسي التوحيدي المصرى. وكان التوحيد البدائي

الذي لم يدم طويلاً الخاص بديانة آتون في عهد إخناتون هو وحده الذي يمثل بدايات الرؤية التوحيدية.

هناك بالطبع نظريات تقول إن جزءًا كبيرًا من التوراة لم يكن مؤلفًا، أو حتى وضعت أسسه كتراث شفاهي، في القرن العاشر ق. م، بل إنه أوجد بالكامل تقريبًا في أواخر القرن السادس ق. م بعد السبى البابلي، عما يجعل عقيدته التوحيدية المبكرة موضع شك. ومع ذلك وبرغم تناقضات التوراة وغيرها من أسفار العهد القديم وعدم دقتها، فإن جوهرها الداخلي وبنيتها المعقدة، وكذلك الإشارات الضمنية المتكررة إلى المعركة التي شنها القادة الدينيون الإسرائيليون ضد التعددية بين الناس والكثير من الملوك، تؤيد الشذرات الأدبية المبكرة والتراث الشفاهي وجزءًا كبيرًا من النصوص التوحيدية التوراتية التي كتبت في عهد الملك يوشع (ح. ١٤٠٠ ق. م)، قبل التأليف النهائي للتوراة في القرن السادس ق. م. ويبدو أنه لا اختلاف على أنه مهما كان التاريخ الذي وضعت فيه التوراة بشكلها النهائي، فإن ما قبل التوحيد وشبه التوحيد كان التاريخ الذي وضعت فيه التوراة بشكلها النهائي، فإن ما قبل التوحيد وشبه التوحيد كانا طموحًا أساسيًا يسعى إليه العبرانيون اعتبارًا مما يُفترض أنه العهد الموسوى في أواخر القرن الثالث عشر ق. م، وربما كان واقعًا أساسيًا عتبارًا من حوالي القرن الثامن ق. م، والواقع الأساسي اعتبارًا من منتصف القرن السابع ق. م.

أكد شبه التوحيد العبراني اعتبارًا من أوصاف عهد موسى أن طبيعة يَهُوه لم تكن مثل طبيعة ساثر الآلهة. ويَصْدُق هذا كذلك على الوصف الذي يقدمه لَنا عن إله إبراهيم الذي لم يكن قد سُمِّى يَهُوه بعد. ووُصف هذا الإله العبراني شبه التوحيدي بأنه أشد قوة وأفضل أخلاقًا من سائر الآلهة في الكون. بل كانت هناك ثورة ذات أبعاد ضخمة لتأكيد أن الإله لا يمكن تجسيده في تمثال، وهو ما فرضه إبراهيم وموسى بعدوانية وتعصب.

من الواضح أن يَهُوه لم يكن من نفس طبيعة الآلهة التعددية المصرية ، تمامًا مثلما أن الآلهة التعددية السومرية والمصرية التي خرجت من ديانة الطبيعة الحيوية والشعارات الطوطمية لم تكن من نفس طابع معبودات ديانة الطبيعة والطوطمية . والاحتمال الذي لا يمكن إثباته هو أن موسى ، أو شخصًا مثله ، أضاف العديد من الصفات المصرية والبابلية إلى يَهُوه ، بما في ذلك استيعاب آمون ومردوخ لسلطات أكبر عدد ممكن من الآلهة إلى جانب صفات الإله الواحد الآتوني .

فى زمن موسى، أو الفترة التى أصبح فيها بنو إسرائيل شعبًا فى أواخر القرن الثالث عشر ق. م، لم يكن يَهْوه بحاجة إلى سائر الآلهة ؛ فقد كان من المفترض أنه إله وحدوى قدير، ومن المفترض خيالاً أنه كان كذلك منذ البداية . وكان يَهْوه كل شىء، وبينما لم يُنكر وجود سائر الآلهة فى البداية ، فإنها لم تكن «تُوقَّر» . فقد كان يَهْو قديراً ولم يكن بحاجة إلى سائر الآلهة .

من الواضح أن يَهْوه لم يكن بحاجة إلى النزاع أو الشجار مع سائر الآلهة كما هو الحال في التعددية المصرية والتعدديات كافة. ومن الواضح أنه ما إن «خلق» يَهْوه «السموات والأرض» وأعطى الأرض «شكلاً» (٥٥٠)، لم يكن من المناسب أن يكون هناك صراع أبدى على النمط المصرى بين النظام، ماعت، والفوضى، إزفح. ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الفوضى أو الشر، بل كانت تحاربها. أما يَهُوه فقد قضى على الفوضى واستفاد من قوى الشر التي رآها مناسبة. وكان ذلك يتعارض تعارضً تامًا مع التفكير على النمط المصرى القائل بأن الآلهة مجسدة في الطبيعة وأنها تدير هي والفرعون الإله العمل كله طبقًا لمخطط لا يتغير.

ومع ذلك لم يكن الصراع من أجل فرض التوحيد ومضامينه على التعددية بالمعركة السهلة؛ فقد فشل في مصر واحتاج إلى قرون لفرضه في إسرائيل. وبدأ الصراع في إسرائيل على الفور بتكوين موسى المفترض لبني إسرائيل. وفي ذلك الوقت بسيناء، كما يقول الكتاب المقدس، كان التوق العبراني الشديد إلى آلهة أخرى واقعة العجل الذهبي ومحرمًا خطيرًا من المحرمات التي أسفرت عن مناسبات قليلة كان موسى فيها قاتلاً مرعبًا. (ربحا أمكن ربط العجل الذهبي بالكثير من المعبودات المصرية التي على شكل عجل أو بقرة وأبرزها أبيس باعتباره التجلي الحيواني للإله پتاح. كما يمكن ربطه بحتحور في شكل «العجل الذهبي» الصباحي الخاص بها؛ وكان هناك معبد كبير لحتحور في سرابيط الخادم بسيناء يعود إلى حوالي عام ١٩٨٥ ق . م).

وبالمثل فإن تبنى العبرانيين لديانات الآلهة والإلهات الأجنبية الأخرى مثل بعل وكاموش المؤابي وميلكوم الكنعاني (وهو كذلك مصطلح للطفل الأضحية) والملكة

<sup>(</sup>۵۳) سفر التكوين، ۱:۱ و۲ و۲۲ و۲۷ .

السماء "عشتروت الصيدونية وبالطبع عشيرة (رفيقة إيل أولاً ثم بعل من بعده) وعبادة أصنامها، كان طبقًا للعديد من الأنبياء السبب الرئيسي لممارسة يَهُوه الحكم الإلهي القاسي ضد العديد من الملوك الذين يميلون إلى التعددية وتدميره المملكة الموحدة ومن بعدها مملكة إسرائيل ثم مملكة يهودا.

لكن عدالة يَهُوه الإلهية لم تكن قط كافية للقضاء على التعددية. ولم يكن الكثير من الملوك العبرانيين توحيديين مخلصين في توحيدهم؛ ذلك أنهم كانوا يفضلون تنفيذ الأعمال بطريقة براجماتية كما هو معتاد بالطريقة نفسها التي يجرى بها ذلك في سائر أقطار الامتداد المصرى الغرب آسيوى. وقد تغاضى سليمان (بعدح . ٩٥٠ ق . م) عن التعددية، واستمر ملوك مثل أخاب (ح . ٩٥٢ - ٨٥٣ ق . م) وأحاز (ح . ٣٥٧ - ٧٢٠ ق . م) ومنشى (ح . ٦٨٦ - ٦٤٢ ق . م) في ممارسة التعددية والتضحية بالأطفال .

طبقًا لما جاء في سفر القضاة وسفر الملوك، يبدو كذلك أن التعددية كانت ممارسة معتادة بين الكثير من عامة العبرانيين. ويشير نصان من القرن الثامن ق. م وُجدا على شقافة جرار تخزين كبيرة عُثر عليها في مقابر كونتيلا عجرود بصحراء النقب ونقش مقبرة من القرن السابع ق. م في خربة الكوم بالقرب من لخيش (حاليًا بمتحف إسرائيل)، وكلاهما يذكر «يَهُوه وزوجته عشيرة»، إلى ما كانت عليه تلك الآراء التعددية المتطرفة من قوة قبل وبعد معاقبة يَهُوه لملكة إسرائيل بالدمار التام. ويشير الإصحاح ٢٣ من سفر الملوك الثاني بوضوح كذلك إلى أن هيكل أورشليم كانت به أصنام لبعل وعشيرة (\*\*) وأن عبادة الطبيعة التعددية كانت شائعة قبل أن يدمر الملك يوشيًا الأصنام ويحرِّم التعددية في بداية عهده (ح. ١٤٠٠ ق. م).

لم تأت الخطوة الحاسمة في تطور التوحيد العبراني الكامل قبل القرن السادس ق. م مع النبيين إشعياء وإرميا. فقد أعلن إشعياء أن يَهُوه هو الإله العالمي الدائم الواحد («أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيرى. ») وأن الأصنام التي كان سائر شعوب العالم كافة يعتقد أنها آلهة ليس لها وجود إلهي حقيقي (٤٥).

<sup>(\*) &</sup>quot;. . . أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسارية (عشيرة) ولكل أجناد السماء . . . » سفر الملوك الثاني ٢٣ : ٤ ـ المترجم .

<sup>(</sup>٥٤) سفر إشعياء، ٤٤: ٦.

من المحتمل كذلك أنه من الممكن الحديث فحسب عن اتساع قبول التوحيد من جانب الشعب اليهودى اعتبارًا من ذلك الوقت على وجه التقريب. غير أنه حتى أثناء القرن السادس ق. م، يشير إنكار إرميا للتعددية، والاعتقاد بأن الرب يحل في عناصر الطبيعة، والتضحية بالأطفال، إلى استمرار وجود المعتقدات الأخرى. وحتى في القرن الرابع، من الواضح أن قبول التوحيد لم يكن تامًا. وكانت أكبر مستوطنة يهودية في الشتات في ذلك الوقت، وهي الفنتين في مصر، لا تزال تمارس الديانة التوفيقية الابتداعية التي لم يكن فيها ياهو نسخة قديمة من يَهُوه فحسب، بل كان في بعض الأحيان مقرونًا بعبادة آلهة عديدة أخرى. وشمل ذلك الهة الحب والحرب الكنعانية المصرية عنات (بيتئيل)، ومعبود ذكر اسمه إيشومبيتئيل و[خنوب] الذي ربما كان الإله المحلى الخالق التوحيدي المشوب ذا رأس الكبش وإله الشمس وفيضان النيل خنوم (٥٥).

ظهرت الأخلاق العالمية - المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتوحيد الحقيقى وأوج مفهوم التساداقاه ، الصلاح - كذلك مع إرميا الذى أعلن أن يَهْوه مارس الأخلاق العالمية غير المنحازة والعدل من أجل الأفراد والأم . وكان واضحًا بالنسبة لإرميا أنه إذا كانت إسرائيل قد أخطأت ، فلابد من معاقبتها رغم علاقة يَهْوه الخاصة مع إسرائيل . بل إن يَهُوه سوف يكافئ الجوييم (الأم الأجنبية) على أعمالها الصالحة كما يكافئ إسرائيل . وأكد إرميا وإشعياء الاتجاه الأخلاقي التوحيدي العالمي الذي كان واضحًا مع مجيء النبيين يونان (يونس) وعاموس اللذين عاشا في القرن الثامن ق . م ، حين كان يَهُوه لا يزال إلهًا توحيديًا مشوبًا أو إلهًا شبه توحيدي .

أصبح الاعتقاد المصرى بأن شعوب «الأقواس التسعة»، وشعوب البلاد الأجنبية، خاسوت، أعداء «خاسئون» يمثلون الفوضى «كادوك» مع مجيء إرميا وفُتح السبيل أمام مساواة يسوع العالمية الخاصة بالحب والأخلاق والصفح التام. على أقل تقدير، فقد أعلن يسوع النهاية النظرية والمثالية لمفهوم خاسوت/ جوييم ذى الصلة بإعلانه غير Ginsberg, H.I., in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. (٥٥)

العادى: «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضكم. . . » وما كان لإخناتون الذى يبدو أنه حاول مخلصًا تخفيف مبدأ الخاسوت، وربما اتبع قول موسى «بل تحب قريبك كنفسك» (٥٦)، أن يستسيغ رأى يسوع الجوهرى.

بعد القرن السادس ق. م حكم الآلهة التوحيديون وشبه التوحيديين، سواء أكانوا عبرانيين أم فرسًا أم مسيحيين، على أساس صارم (ولكنه متناقض) من الإيمان والخوف الفطريين والحب والأخلاق، وليس من قيام حكمهم في الأساس على السحر الفج والقرابين والأضاحي الحيوانية، وإن استمرت تلك الممارسات بأشكال مختلفة.

اعتباراً من زمن إرميا (ح. • ١٥٠- ٥٧ ق. م)، حدث تحول أساسي وغير مصرى إلى حد بعيد - بعيداً عن التأثير على الآلهة بالسحر والقرابين والحيل والأدعية غير الصادقة بالخلاص الفردى والقومى . وبناء على ما قاله إرميا ، فقد رأى الرب يَهُوه أنه لا «أثر» للأضاحى المقدمة من غير الصالحين: « . . . مُحرقاتكم غير مقبولة وذبائحكم لا تلد لى . » . . . «أنا الرب الصانع رحمة وقضاء وعدلاً في الأرض لأني بهذه أسر . . . » (٥٧) فقد طالب يَهُوه طبقًا لما قاله إرميا بالتساداقاه ، الصلاح ، والإيمان الصادق بالإله الواحد (نفسه) والعدالة الأخلاقية للجميع ، بمن في ذلك الأجانب . وكان عقاب عدم اتباع تلك الأوامر هو هلاك الأمة .

كانت وصفة إرميا الخاصة بالخلاص الفردى والقومى بمثابة نقطة تحول فى تاريخ الديانة بعيدًا عن النمط المصرى من التفكير السحرى، غير أنها استهلت كذلك نمطًا جديدًا من التفكير السحرى. فقد ظهر اعتقاد بأن كل شيء يمكن تفسيره، بما فى ذلك الرفاهية الضخمة، وكذلك الكوارث القومية الضخمة، بإرادة الرب فى إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار. وهذا هو ما بات المؤمنون الموحدون يقبلونه، ومازالوا يقبلونه، قبولاً تاماً من ربهم. والأخلاق الهروتستانتية الكالشية المسيحية الخاصة برفاهية الشعوب البروتستانتية الضبخمة والمبررة نتيجة مباشرة لهذا النوع من التفكير. وفيما بين العبرانيين على نحو خاص، أفرز هذا النوع من التفكير تفسيرات غير معقولة لأسوأ

<sup>(</sup>٥٦) إنجيل متى ٥ : ٤٤، وسفر اللاويين ١٩ : ١٨ .

<sup>(</sup>٥٧) سفر إرميا ٦: ٢٠ و٩: ٢٤.

الكوارث. وإذا كان الكثير من المفكرين اليهود في الوقت الراهن يرون «الشواه» (\*) على أنه مشكلة تبعث على الحيرة بسب إخفاق الرب العبراني الواضح في العمل بشكل أخلاقي لحماية شعبه، وقضى الكثير من الحاخامات اليهود الأرثوذوكس والأصوليون (وبعض رجال الدين المسيحيين) بأن الشواه كان عقابًا إلهيًا على ذنب فردى وجماعي يهودى.

القول بأن الحوادث الهائلة الرهيبة أو الطارئة حالات لا يكشف فيها الرب عما يفكر فيه أو يفعله في الواقع يمكن تطبيقه على التعددية المصرية أو غيرها من التعدديات؛ غير أنه لا يمكن تطبيقه على التوحيد العبراني أو أى توحيد يُفترض فيه أن الرب يثيب الخير ويعاقب الشر باستمرار . بل إن التوحيد المسيحي (في القرن الأول من عصرنا) والتوحيد المسيحي (اعتبارًا من القرن السابع الميلادي) مضيا إلى أبعد من ذلك بإعلان أن إلههما العالمي يحكم على أساس من مخطط أخلاقي أسمى من أى مخطط سابق .

نشأ كذلك النمط الفارسي من شبه التوحيد، الذي ازدهر في القرن السادس ق.م، مثل أشكال التوحيد الأخرى، من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسي، الشبيه بنسق الإله الرئيسي المصرى. وربما كان أهورا مزدا «الإله الحكيم»، والإله الرئيسي لمجمع الآلهة، متصلاً بالإله الرئيسي مثراً (\*\*\*)، قبل أن يصبح إلها رئيسياً في حد ذاته. ومع ذلك فقد حوَّل زرادشت (حوالي القرن السادس ق.م أو القرن الثالث عشر ق.م؟) أهورا مزدا تحويلاً جذريًا إلى الإله التوحيدي العالمي، ربما قبل أن يحدث العبرانيون التحول نفسه بالنسبة ليَهُوه. وكان أهورا مزدا في أواخر أيامه يضمن انتصار العدل والأخلاق في أنحاء الكون. ومارس شبه التوحيد الفارسي تأثيراً ضخماً على طريقة التفكير العبرانية، غير أنه كان يفتقر بصورة أو بأخرى إلى الراديكالية نفسها التي يتسم بها التوحيد المشوب أو التوحيد العبرانيان. وقد احتفظ بقوة جبارة للشر، أهريمان، كان لها نفوذ شبه إلهي. وربما كان ذلك هو السبب الرئيسي في ارتداد

<sup>(\*)</sup> هذه هي الترجمة العبرية لكلمة "هولوكست" التي هي من أصل يوناني وتعنى حرق القربان بالكامل، وترجمتها في العربية هي «المحرقة». وقد استُخدم المصطلحين "هولوكوست" و "شواه" اعتباراً من النصف الثاني من القرن العشرين بمعنى الإبادة النازية لليهود في أوروپا. وفي دولة إسرائيل يحيون هذه الذكرى سنويًا بما يسمى «يوم ها شواه» ـ المترجم.

<sup>( \*\* )</sup> إله الشمس والنور عند الفرس المترجم.

الزرادشتية السريع إلى أشكال التوحيد المشوب والتعددية القومية المستترة التي تسللت فيها الآلهة والإلهات القديمة ، التي كان زرادشت قد حاول القضاء عليها ، عائدة إلى مجمع الآلهة .

رفضت كل الديانات التوحيدية، باستثناء المسيحية، تصوير البشر على شكل الإله anthropomorphism وإضفاء الصفات البشرية على الآلهة. theriomorphism وبينما كان المصريون يتصورون ضمن النظام الطبيعي للأمور آلهتهم على أنها معبودات حيوانية أو تركيبة من البشر والحيوان أو بشرية، كانت ذلك محرَّمًا عند العبرانيين والفرس والمسلمين. فقد استخدمت تلك الديانات اصطلاحات إضفاء الصفات البشرية على الآلهة لوصف آلهتها (حيث يقول العبرانيون إن الإنسان صنع في "صورة» و"شبه» (م) الرب)، ولكنه كان محرمًا عليها بشدة تصور الإله في هيئة صورة أو صنم.

بناءً على ما قاله هيرودوت ويلوتارخ، كان الفرس هم من لديهم موقف متطرف وشرس من عبادة الأوثان وبشكل خاص من اعتبار الحيوانات آلهة في مصر. وحتى إذا كانت تلك الادعاءات عرضة للشكوك القوية فيما يتعلق بحقيقتها التاريخية، فمن المؤكد أن الملك الفارسي قمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٥ ق. م) وأسلافه وخلفاءه لم يكنوا قدرًا كبيرًا من الاحترام لديانة مصر الوثنية، وكان بينهم تواطؤ وعلاقة حمائية خاصة مع اليهود الموحدين. ووصف هيرودوت ازدراء قمبيز وسخريته من المصريين لكونهم "سُذّج» يصدقون أن الحيوان مثل العجل أپيس - "خالق اللحم والدم الذي يمكن أن يشعر بالأسلحة الحديدية» إله. وذكر هيرودوت كذلك أن قمبيز قتل العجل أيسوالكثير من المصريين الذي كانوا مبتهجين لولادة العجل أبيس. ويقول بلوتارخ إن أرتخشاشا الثالث أوخوس (ح. ٣٤٣ – ٣٣٨ ق. م) قتل كذلك العجل أبيسو "أكله طعامًا لعشائه». وإذا صدقنا يهود الفنتين، الذين كانوا مرتزقة في جيش قمبيز، فإن قمبيز «هدم معابد آلهة مصر كافة، ولكن أحدًا لم يلحق أذى بهذا المعبد» (معبد ياهو الذي لم يكن به صنم بالطبع).

<sup>(</sup>٥٨) سفر التكوين ١ : ٢٦ . [ ا وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا " ـ المترجم].

Herodotus, The Persian Wars, Books III-IV (Translated by A.D, Godley), Loeb (09) Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1920, 3.29.1-3 and 2.27.1-3. Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, p. 29 and Ginsberg, H.I. in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Petition for Authorization to Rebuild the Yahoo Temple, p. 491-492.

لا تزعم أية وثيقة مصرية أن الوحشية وانتهاك حرمة المعابد التى يصفها هيرودوت وپلوتارخ ـ وهو ما يجرى ذكره في التاريخ على أنه واحد من أكثر وقائع عدم احترام دين الشعوب الأخرى وعدم الإحساس بها إثارة للحزن ـ قد وقعت في يوم من الأيام، ولكن ربما كان ذلك أمراً حتمته الحكمة والتزلف إلى المحتلين الفرس. ومن المحتمل كذلك أن هيرودوت وپلوتارخ كانا ينقلان بشكل ارتجاعي دعاية مصرية مبالغاً فيها تعبر عن الاستياء من الفرس. ورغم ذلك هناك وثيقة يشير فيها القائد البحرى المصرى المارق أوچا حور رع سنع إلى أن الفرس احتلوا معبد نيت في سايس واعتدوا على حرمته (١٠٠ ورغم ذلك كانت بلاد فارس والإمبراطور قورش الثاني (ح . ٩٠٥ - ٢٥٥ ق . م) الذي مكن من إعادة ترسيخ الاستقلال العبراني التوحيدي في ح . ٥٣٨ ق . م ورئيس مرزبانيته وكان الإمبراطور الفارسي أرتخشاشا الثاني (ح . ٤٠٤ - ٥٣٨ ق . م) ورئيس مرزبانيته (ولايته) المصرية أرسامس الذي أيد مطالب الجالية اليهودية في الفنتين الخاصة بإعادة بناء معبد ياهو ـ حيث كان يُضحي بالكباش التي يقدسها المصريون ـ في مخاطرة لأن بناء معبد ياهو ـ حيث كان يُضحي بالكباش التي يقدسها المصريون ـ في مخاطرة لأن

الموقف المسيحي من عبادة الأصنام أكثر غموضًا بطبيعة الحال. فمن الواضح أن المسيحيين الأوائل، المسيحيين اليهود، لم يكونوا عُبّاد أصنام، ولكن بحلول نهاية القرن الميلادي الأول كان المسيحيون يعتقدون أن الرب تجسد في صورة إنسان، وهو ما كان المصريون يعتقدونه بالنسبة للفرعون. وظل المسيحيون الأوائل قرونًا يكافحون تمثال، أو صنم، يسوع قبل أن تجيز الكنيسة الشرقية التماثيل بشكل دائم في عام ١٨٤٣ ميلادية وتجيزها الكنيسة الغربية في عام ١٢١٥؛ حيث اتُفق على أن يسوع ليس موجودًا في تماثيله. ومع ذلك أكد التوحيد المسيحي بقوة، مثل سائر الديانات التوحيدية، رغم التباسات الكنيسة الشرقية، أن إلههم ليس صنمًا أو تمثالاً. وكان ذلك يتناقض تناقضًا شديدًا مع اللهوت المصرى. ذلك أنه حتى حين اخترع إخناتون إلهه الواحد آتون، في منتصف القرن الرابع عشر ق.م، رأى أنه من الضروري تصويره في صورة أقل ما تكون وثنية ؟ وهي الشمس التي لها أياد بشرية.

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, p. 38. (7.)

هناك صفة أساسية أخرى للتوحيد. وهى العلاقة الخيِّرة والشخصية والحنونة والأخلاقية بين الإله والإنسان التي كانت أقوى ما تكون في التوحيد المسيحى ـ لم تعمم في الديانة المصرية، سواء في العلاقة مع البشرية ككل، وهو ما رأيناه بوفرة، أو حتى في العلاقة بالشعب المصرى.

من المؤكد أن رع لم يكن إلها خيرًا أو حنونا أو أخلاقيًا، حتى وإن جرت محاولات في بعض الأحيان لتصويره على هذا النحو؛ مثل حكايته التي وردت في تعويذتي متون التوابيت رقم ١١٣٠/ ١١٣١ (٦١٠) التي تعود إلى عصر الدولة الوسطى (ح . ٢٠٥٥- ١٦٥٠ ق . م) وتتحدث عن خلقه الإنسان من دموعه وخلقه الظروف الاجتماعية الملائمة التي أفسدها خلق الإنسان للشر . والواقع أنه بخلاف الخيرية للفرعون الجالس على العرش ، كانت أية خيرية قد تكون لدى رع للبشر في العادة فكرة تلوية تأتي متأخرة ، كما في حكاية «هلاك البشرية» . فقد كان رع متورطًا باستمرار في صراعات السلطة وكانت ردود أفعاله باستمرار هي الوحشية ونزعة الانتقام والتآمر مثله مثل البشر .

من المؤكد أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كان متقلبًا في أحسن الأحوال وشريرًا في أسوئها. وتشمل قائمة الآلهة هذه آلهة المياه الخائفة، وإله الخصوبة والشمس سوبك، وأمه العذراء وإلهة الحرب نيت، وورت حكاو، «عظيمة السحر»، نافثة النار المدمرة/ الخيِّرة ومُنزِّلة البلاء ورافعته، ناهيكَ عن ست والإلهة الأم والمبدأ الأنثوى حتحور. وأنجبت نوت إلهة السماء وأم الموتى المبعوثين أوزيريس وإيزيس وحورس الكبير وست وتفتيس عن طريق المقامرة مع تحوت وخداع رع. بل إن إيزيس مثال الأم الحامية المثالية كانت لها جوانب متناقضة بشكل خاص فيما يتعلق بأخيها «الشرير» ست. وكان لمثات الشياطين المصريين الضارين كذلك دور في الحياة الدنيا والحياة الآخرة وفي كثير من الحالات كان يُشار إليهم على أنهم آلهة، نتر، ولهم سلطات أقرب إلى سلطات الآلهة.

كانت العلاقات مع الألهة في مصر مسألة تخص الفرعون والكهنة وليس الناس.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 7-8. (71)

وبعد بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ ق. م) فحسب، حين جرى مد مزايا الحياة الآخرة إلى الناس كافة، كان لأحد الآلهة، وهو إله الحياة الآخرة المخلّص أوزيريس، دور شخصى بالنسبة لكل شخص، أو بالأحرى هؤلاء الذين يمكنهم تلبية الشروط المادية والسحرية الخاصة بدخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك قيامت مصر بمحاولات كثيرة في اتجاه العيلاقة الحنونة بين الآلهة والإنسان، وبالإضافة إلى أوزيريس، كانت إلهة النظام والحق والعدل ماعت، وأوجه الإلهة الأم إيزيس المواسية والحامية والشافية، وحورس ابن إيزيس وأوزيريس المطبع الباحث عن العدل، وآمون الإله المبهم، وتوحيد آتون القصير الخاص بالفرعون إخناتون، جميعها بمثابة محاولات لاختراع آلهة تتسم بالدفء والحنان والعطف، وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠١٥ ق. م)، كان جانب رئيسي من شخصية آمون رع هو الحنان والعطف، وخاصة بالنسبة للفقراء، ومع ذلك لم يكن أي من تلك المحاولات شاملاً أو دائماً أو حاسماً. ولم يغير أي منها إطار السحر، حكا، المصرى تغييراً كبيراً، وظلت الترضية السحرية والتأثير على الآلهة وأصنامها أو أفتاشها الحيوانية أو النباتية، والاستخدام الصحيح للتعاويذ والرقى ومكت ووجا (تمائم الحماية والرفاهية) هي طرق العمل الشعائرية والمادية والبراجماتية الخاصة بالنسق المديني المصرى.

رفض التوحيد العبراني هذا كله رفضًا شديدًا. دون أن ينجح في القضاء عليه قضاءً مبرمًا في الواقع للصلحة سحر أكثر تعقيدًا يقوم على الإيمان المطلق بقدرات الإله الواحد الخفي الذي يثيب السلوك الأخلاقي، على المستويين الفردى والقومي. وكان تساداقاه، العدل والصلاح، هو ما أراده يَهُوه وما كافح العبرانيون من أجل تحقيقه. و«أشا»، الحقيقة والصلاح، هو ما سعى أهورا مزدا الزرادشتي إلى فرضه. وطالب يسوع بالتساداقاه الفائقة وكافح المسيحيون الأوائل كفاحًا شديدًا لتحقيقه. وكانت العلاقة الحنونة والشخصية والأخلاقية والمثالية بين الرب والإنسان، التي أصبحت شيئًا فشيئًا عماد التوحيد اليهودي والفارسي والمسيحي، بمثابة اختلاف ضخم مع الموقف التعددي المصرى البراجماتي والسحرى والمادي.

وضعت الديانات التوحيدية مصير الفرد في أيدى الفرد نفسه. وكان الأمر كذلك، كما رأينا في الفصل التاسع، فيما يتعلق بالإحساس بالمدلول الذي عزته الديانات

التوحيدية العبرانية المسيحية والفارسية والإسلامية إلى تاريخ البشرية ومصيرها الأخروي. وكان ما وعدت به الديانات التوحيدية من الثواب الفردوسي للفرد من خلال السلوك الأخلاقي، ونهاية المعاناة والشر، ونهاية التاريخ العادي، يعني ضمنًا رفض النسق المصري الذي فيه مصير الإنسان في الحياة الآخرة جزء من مخطط دائم يقرره من الناحية العملية التأثير السحري وحده. وقد أتمت الأخرويات التوحيدية ما كان العبر انيون يقطعونه من صلة حيوية animistic بالطبيعة كانت أساسية بالنسبة للنسق المصرى السومري. ورفض التوحيد الحقيقي، أو المتكامل، حيوية الطبيعة والطوطمية وتصوير البشر على شكل الآلهة وحلول الآلهة في الطبيعة وافترض أن هناك سيطرة واضحة للإله الذي يسمو فوق المادة على الطبيعة والحيوانات. وكان أحد النتائج الأساسية لأمر يَهُوه بني «الإنسان» أن «يتسلطون . . . على كل الأرض» وقوله لهم أن «أثمروا وأكثروا واملاوا الأرض وأخضعوها»(٦٢) نمطًا من الإرادة الحرة بالنسبة للإنسان التي كانت تتعارض تعارضًا شديدًا مع التعددية. فقد غيرت الديانات التوحيدية أدوار اللعبة تغييرًا جذريًا. ولست معجبًا كبيرًا بالبابا يوحنا بولس الثاني، غير أنه عبر تعبيرًا مثاليًا عن الفكر التوحيدي المسيحي ـ الذي يتعارض تمامًا مع فكر النسق المصرى القديم الدائم الذي لا يتغير - حين أعلن في أحد عيد الفصح في الخامس عشر من أبريل عام ٢٠٠١: «فلتعيدوا اليوم ببهجة وعجب اكتشاف أن العالم لم يعد عبدًا لما هو حتمي. ذلك أن عالمنا هذا يمكن أن يتغير . »(٦٣)

فى قرون العصور المسيحية والإسلامية الأولى ربما كانت الأخرويات التوحيدية بمضامينها الأخلاقية التي أدركها المصريون أنفسهم هى نقطة الاختلاف الأساسية بين التوحيد المصرى والديانات التوحيدية.

النتيجة الإجمالية بسيطة ، وهي أنه ما لم يكن لدى المرء الرغبة في تغيير التعريف القياسي للتوحيد ، فلن يكون في الديانة المصرية باستثناء عهد إخناتون/ أتون الذى دام حوالي عشرين عامًا تقريبًا في منتصف القرن الرابع عشر ق . م ما يكفى لتأييد وجود أي نوع من التوحيد ، الحقيقي أو الافتراضي أو المستتر .

<sup>(</sup>٦٢) سفر التكوين، ١: ٢٦ و٢٧.

www.cin.org/pope/urbi-obi-easter-2001.html (٦٣)

ومع ذلك، فبرغم كل هذه القيود، على المستوى الكونى، فالمحصلة النهائية سلسلة من الإرداف الخُلفى (\*\*) . oxymoron فقد كانت الفجوة بين التوحيد الأصيل ومرحلة الإله الرئيسى المتقدمة فى الديانة المصرية، وبالأخص لاهوت آمون رع، ضيقة ولكنها ضخمة. فهى صغيرة لأنها كانت ولا شك مراحل متقدمة فى التطور إلى التوحيد ودلالة منذرة بما سوف يحدث، وضخمة لأن تعدد الآلهة ووظائفهم كان فى كل مكان باعتباره المادة الأساسية للدين والسياسة والمجتمع والفن. وهناك كذلك الإرداف الخُلفى الخاص بلاهوت پتاح/ منف ومفهوم خلقه المجرد الذي كان بكل تأكيد مفهومًا لاهوتيًا شبه توحيدى، بالرغم من سياقه الخاص بالتنوع التعددى وحيوية الطبيعة، وقبل كل شيء، كانت الفجوة غير قابلة للسد فى الأخلاق وآثارها الأخروية.

رغم ذلك أدى لاهوت الإله الرئيسي في النهاية إلى اختراع التوحيد، أي إلى فترة قصيرة من التوحيد البدائي الآتوني. والخلاصة هي أن لاهوت الإله الرئيسي كان الديناميكية الداخلية التي كانت الديانة المصرية تميل إليها على امتداد تاريخها. كما كانت الحاجز المقدس إلى أبعد حد في الرؤية المصرية بأن اللاهوت دائم وغير قابل للتغيير، وهو الحاجز الذي لا يمكن عبوره بالحصانة، وهو ما أثبته فشل الثورة التوحيدية الآتونية البدائية. ومع ذلك، ودون تبني الموقف المتطرف الخاص باستبعاد احتمال الاتجاهات التوحيدية التي أسهمت في تشكيل الثورة التوحيدية وكذلك استبعاد أي تأثير مصرى على إسرائيل، سوف يبدو أن لاهوت الإله الرئيسي المصرى كان له تأثيره على إسرائيل وأن ديانة آتون كانت نقطة تحول تاريخية بالغة الضخامة؛ ومع أنها لم تكتمل فقد كانت بداية الثورة المفاهيمية التي أدت إلى التوحيد.

الاتجاهات التعددية/ التوحيدية في مقابل جدل التوحيد من التعقيد بحيث لا تتواءم مع التبسيطات. وهناك الكثير من الاحتمالات وتوليفات الاحتمالات، ومما يؤسف له أن المصادر النصية والأركيولوچية لا تكفى لجعل التقييم الدقيق أو الشامل شمولاً كليًا محكنًا. وتحليل بعض علماء المصريات المحدثين، مثل فرانكفورت وهورنونج، وهو أنه

<sup>(#)</sup> الإرداف الخُلفي هو اجتماع لفظين متناقضين كقولك «إنه شخص متشائم مرح» أو تصف شخصًا بأنه «كان قويًا كنملة ضعيفًا كبقرة» أو تنعت أحد الحكام بأنه «المستبد العادل» أو أحد الساسة بأنه «الثورى المحافظ» - المترجم.

باستثناء الفترة الآتونية لم يكن هناك قط أى تطور دينى حقيقى فى مصر ينطوى على اتجاهات توحيدية، وأنه لم يكن هناك أكثر من مجموعة من الآلهة المميزة داخل نسق من الآلهة المتعددة، تحليل لا يمكن التعامل معه إلا بحذر شديد. فمثل تلك الآراء مضلّلة وربما كانت غير محتملة.

ينبغى أن يمر الأمر دون قول أنه مهما كانت الأحكام القيميَّة التى نطلقها فيما يتعلق بالتعددية أو التوحيد، ومهما كانت إخفاقاتها ومهما كانت طبائعها الوهمية إلى أقصى حد، فلا ينبغى لأى من هذا أن يؤثر على البحث المعقول لأصولها وتطورها والتأثيرات التى يُحتمل أنها كانت لكل منها على الأخرى, ولكن من الأفضل لو قلنا هذا صراحةً.

张张张

الفصل الحادي عشر

إخناتون يخترع أول توحيد مصحوبًا بثورة العمارنة الفنية

جذور توحيد آتون البدائى: لاهوت هليوپوليس الشمسى، وعبادة آمون فى طيبة، ولاهوت الإله الرئيسى التوحيدى، والإمپريالية السياسية والدينية الصرية

كما سنرى الآن، كانت ديانة آتون تفتقر إلى الكثير من سمات ما يمكن اعتباره توحيدًا مكتملاً أو حقيقيًا، ولكن على المستوى اللاهوتي الخاص باختراع إله واحد على أقل تقدير، لا يمكن أن يكون هناك شك في أن إخناتون اخترع توحيدًا هو التوحيد الأول في تاريخ البشرية. ورغم ذلك فما زال هناك تعبير عن الإنكار والشكوك بشأن هذا الأمر بين الكثير من المؤرخين وعلماء المصريات. قد تكون بعض الأسباب هي أن عملية اختراع التوحيد غير المرتبة شديدة الوضوح في حياة إخناتون، في إخفاقها وفي علاقتها بما قبل التوحيد وما بعد التوحيد في مصر، بينما نجح التوحيد في إسرائيل في النهاية، رغم ما كانت عليه العملية من عدم ترتيب كذلك، نجح التوحيد في النهاية، والمسألة بكل بساطة هي أن ميل نسقنا العقلي هو التركيز على عدم الترتيب المعبراني.

ارتبط اختراع توحيد آتون البدائي ارتباطًا مباشرًا بمكانة الشمس الحيوية واللاهوتية التي جرى التعبير عنها في مصر منذ أقدم العصور وبرع ولاهوت «أرض النور» الشمسي الخاص بهليوپوليس الذي استوعبته وطورته عبادة آمون في طيبة ولاهوت الإله الرئيسي آمون رع.

من الواضح أن التحمس الدينى للشمس والاتجاهات التجميعية والتوحيدية اللاهوتية التى أسفرت فى النهاية عن ديانة آتون كانت موجودة ضمن مفهوم رع حور أختى الخاص بكهنة عبادة الشمس لإله الشمس الملكى المجمّع فى عهد الأسرة الرابعة (ح. ٣٢٦٦-٢٩٤٢ ق. م) فى زمن الدولة القديمة. وكان رع هو إله الدورة الشمسية وإله التعدد المتزامن والتوافق المطلق للكون. وكان رع وآلهة وإلهات تاسوع هليوپوليس يعبرون عن كلية الكون. وكان الفرعون المجسد فى صورة إله، باعتباره ابن رع، يحكم على الأرض.

رغم التقلبات، ازداد حجم الاتجاهات التوحيدية لعبادة الشمس الخاصة برع على امتداد حوالى ألف عام، ومع بداية الدولة الحديثة، ومن المؤكد في عهد أمنحت الثالث (ح. ١٣٩١-١٣٥٦ ق.م)، كانت مصر على حافة ديانة آتون الشمسية أحادية العبادة (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى) أو التوحيدية، بناءً على تفسيرنا لهذين المصطلحين.

كان آتون (أو اتن) المصطلح المقدس المعتاد لقرص الشمس الخفى فى الدولة الوسطى بعد عام ٢٠٠٠ ق.م. وهناك إشارات إلى آتون فى متون التوابيت، وفى «حكاية سنوهى» شديدة الانتشار فى عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥ - ١٧٩٥ ق.م)، وعلى لوحة أبيدوس الخاصة بسحت إيب رع الخازن الأكبر لأمنمحات الثالث (ح. ١٨٥٥ - ١٨٥٨ ق.م)، الخ.

ويشير سنوهى إلى أن «الإله صعد إلى أفقه؛ ملك الوجهين القبلى والبحرى: سيحتب أيب رع [الفرعون أمنمحات الأول، ح. ١٩٨٥-١٩٥٥ ق.، الذى من الواضح أنه قُتل] ... اتحد مع قرص الشمس [آتون] واندمج جسم الإله مع الذى خلقه» (٦٤٠). من الواضح هنا أننا نتعامل مع عقيدة عبادة الشمس الملكية التقليدية الخاصة بهليوپوليس التى تقول إن الفرعون يصعد إلى الشمس، إلى أبيه رع ويندمج فيه ويعيش إلى الأبد. غير أن المصطلح آتون وليس رع هو المستخدم، مما يشير إشارة غير مباشرة إلى أن آتون أو رع أصبحا مصطلحين يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، وأنه رعا كان آتون المصطلح المفضل.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 18. (78)

استُخدم مصطلح آتون مع عبارة شبيهة بتلك المستخدمة في "سنوهي" لوصف انتقال أمنمحات الأول إلى الحياة الآخرة عند وفاة أمنحت الأول (ح. ١٥٢٥-١٤٩٢ ق.م) هو ق.م). وكان الاسم الحورى الأول لتحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) هو «حورس رع، الثور القوى ذو القرنين الحادين الآتي من آتون". وصور تحتمس الأول مرتديًا قرص الشمس آتون في المعبد الذي شيده في تومبوس إلى الشمال من كرما بالنوبة العليا. ويمكن العثور كذلك على ذكر آتون مرارًا في نصوص وأعمال فنية من عهود تحتمس الثالث (ح. ١٤٢٧-١٤٢١ ق.م) و أمنحت الثاني (ح. ١٤٢٧-١٤٢١ ق.م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق.م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق.م).

فى بداية عصر الدولة الحديثة (ابتداءً من ح. ١٥٥٠ ق. م)، تشير كذلك التعاويذ التى فى «كتاب الموتى» إلى آتون. وتتساءل التعويذة رقم ١٧: «من هو؟ إنه أتوم فى قرصه الشمسى. أو فلتقل: إنه رع حين يتجلى فى الأفق الشرقى من السماء»(١٥٠).

فى زمن أمنحت الثانى، كان آتون يصور بأن له أشعة تنتهى بأياد بشرية. وأصبح قرص الشمس آتون موضع عبادة، أى إله، فى حد ذاته، وليس مجرد مصطلح يعنى قرص الشمس المرئى، وربما كان ذلك هو الحال منذ عهد الفرعون أحمس الأول (ح. ١٥٥٠ - ١٥٥٥ ق. م) فى مستهل الدولة الحديثة.

ترابطت تلك التطورات اللاهوتية مع التطورات السياسية ومع طموحات السياسة الخارجية المصرية وضروراتها التي كانت في تطور اعتبارًا من بداية عصر الدولة الحديثة في ح. ١٥٥٠ ق.م. وكما رأينا في الفصل السابق، فقد أعادت مصر أثناء تحولها إلى إمبراطورية تأكيد عالمية لاهوتها الشمسي وأكدت أن آمون رع خلق الكون وحافظ عليه. وبحلول عهد الفرعون تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩ - ١٤٣٥ ق.م) كانت عالمية آمون رع وعبادته الشمسية يُتباهى بها في أرجاء الإمبراطورية المصرية من النوبة إلى ضفاف نهر الفرات. ولم يرث آتون إخناتون لاهوت آمون رع الشمسي الخاص بهليوپوليس فحسب، بل ورث كذلك عالميته السياسية والدينية وإمپرياليته.

Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44. (70)

بعد حوالى ٧٠ سنة من ترسيخ تحتمس الثالث الهيمنة السياسية والدينية المصرية في رتنو الغرب آسيوية، اتُخذت الإجراءات الحاسمة نحو تحويل آتون إلى إله مكتمل يُعبد عَبادة فعلية في عهد والد إخنانون، أمنحت الثالث.

بدأ أمنحت الثالث الاتجاه التفضيلي تجاه آتون وأسس عبادة له. ولا تصوره اللوحة التي جيء بها من منزل المشرف على الخزانة پانحسي في العمارنة (موجودة حاليًا في المتحف البريطاني) و «الزوجة الملكية الكبري» تي يستحمان في أشعة آتون فحسب، بل تشير كذلك إلى الجهد المتعمد لعدم ذكر آمون في الخراطيش الملكية المحيطة بصورة آتون. واتخذ أمنحت الثالث خطوة غير عادية تتعلق بعدم استخدامه اسم ولادته، اسمه الثاني «آمون راض» (أمنحت )، واستخدام اسم العرش الملكي نب ماعت رع («رع رب ماعت» ـ أي رب النظام والحقيقة) كي يتحاشي أية إشارة إلى آمون. وكان تصره الفخم في ملقطة، ووحدة محتازة في جيشه، والمركب الملكية، ويا، الخاصة بزوجته تي جميعها تسمى «آتون يومض» أو «قرص الشمس المتألق». وكان يُشار أحيانًا بأني أمنحت الثالث نفسه على أنه «قرص الشمس المتألق».

أن ربما أقام كذلك أمنحت الثالث المعابد والمقاصير لآتون، ولكن المؤكد هو أنه في سنوات حياته الأخيرة لم يعارض قرار ابنه وربما شريكه على العرش أمنحت الرابع، الذي سيصبح إخناتون، بناء أربعة معابد لآتون في الكرنك بجوار معبد آمون، بما في ذلك چم با آتون («آتون موجود في عالم آتون» أو ربما «مكان لقاء آتون»).

لا يمكن كذلك استبعاد الدوافع الاقتصادية من إشارات أمنحتب الثالث إلى آتون. إذ يبدو أنه كان مثل أبيه، تحتمس الرابع، معنيًا بسلطة كهنة آمون في طيبة المتزايدة والموسعة.

غير أنه يبدو بصورة عامة أن أمنحت الثالث كان يفضل آتون من بين الآلهة كافة وليس استعباد سائر الآلهة . كما أنه احتفظ بالصلة بكل من رع حوراً ختى وبجفهوم كهنة طيبة القائل بأن إله الشمس رع حوراً ختى كان أحد أوجه الإله الرئيسي آمون. وفي العام الحادى والثلاثين من عهده، والعام السابع من مشاركة ابنه العرش معه، كرم آمون وموت ببناء معبد آمون في قصره بملقطة.

يبدو واضحًا أثناء عهد أمنحت الثالث أن آتون كان لا يزال تأليهًا للشمس على نمط ديانة الطبيعة ، بنفس الطريقة التي كان فيها رع في الأصل تشخيصًا للشمس، أي تشخيص عبادة النجوم . وقد ظل قرص الشمس الذي كان باستمرار صفة لرع على حاله ، ولكن كان يجرى إبراز جانب قرص الشمس آتون الخاص برع في ذلك الوقت . إذ كان التركيز على نسخة معدلة لآتون من رع حور أختى ، أي مفهوم الشمس في الأفق ، إلى رع حور أختى باعتباره الشمس طوال اليوم كله .

أوضح هذا النسق اللاهوتي الشمسي الموحد توضيحًا جيدًا "الوحة الأخوين سوتي وحور"، وهما الأخوان التوءم المعماريان اللذان كانا يعملان لدى أمنحت الثالث. فاللوحة تشير إلى آمون وحور أختى ورع وخپرى وحورس ونوت وخنوم وتتضمن قسمًا يسمى «لك السلام يا آتون». ووضعت تلك الآلهة والإلهات جميعًا داخل عبادة آمون الشمسية، ولكن أغلب الظن أن مقدمة الصراع بين آمون وآتون كان قد بدأت بالفعل.

يبدو كذلك أن صراعًا قد بدأ بين الفن المصرى التقليدى وإن ما بات يُعرف بفن العمارنة و ونتائجه الدينية حكان في طور التكوين أثناء عهد أمنحت الثالث. وعلى أقل تقدير يبدو أن مقدمات فن العمارنة قد وضعت خطوطها العريضة في عهد أمنحت للثالث قبل توطيد جذور (هذا الفن) على يد أمنحت الرابع / إخناتون. وتحتوى الأعمال الفنية في العديد من المقابر التي لابد أنه بُدء فيها في عهد أمنحت الثالث على خليط من النقوش التي تعد من الناحية الأسلوبية كلاسيكية وآتونية / عمارنية. ويتضح هذا على نحو بارز في حالة مقبرة رع مُس (775) في طيبة ، وكان رع مُس وزيراً في عهد أمنحت الثالث وإخناتون ، ويا رن نفر (1718) الذي أصبح ساقي إخناتون وأحد كبار المهندسين المعماريين . ويبين الجدار الخلفي الأيسر من مقبرة رع مُس تتويج أمنحت الرابع بالأسلوب التقليدي دون أي تشوهات في الجسد كتلك التي تميز بها فن العمارنة ، بينما يصور الجدار الأيمن أمنحت الرابع ونفرتيتي ينعمان بأشعة آتون حيث صورًا بأسلوب العمارنة الطبيعي غير الرسمي بما في ذلك تشوهات الجسد .

كان المفترض أن يخلف أمنحت الثالث على العرش ابنه الأكبر تحتمس كبير كهنة التاح في منف. ولكن تحتمس مات في سن صغيرة جدًا واختفى من التاريخ، فيما عدا قصة إرساله قطه المحبوب المحنط «ميو» إلى الحياة الآخرة دوات في تابوت محكم:

الصنع من الحبحر. وأصبح أمنحت الرابع / إخناتون (ح. ١٣٥٢ - ١٣٣٦ ق. م) فرعونًا بالمصادفة. ولم يُعثر على أى ذكر له كطفل، مما يشير إلى أنه لم يتلق أى تعليم خاص من أبيه ومن حاشيته. والأمر المذهل هو توقع أنه لو لم يمت تحتمس لكان من المحتمل أن يختلف مسار التاريخ، حيث إن إخناتون ما كان ليصبح فرعونًا، وربما لم توضع أسس التوحيد الأول.

أصبح مصطلح «عصر العمارنة» يدل على الفترة من حوالي ١٣٥٢ إلى ١٣٢٣ ق. م ويشمل عهود الفراعنة إخناتون وسمنْخ كارع وتوت عنخ آمون وآى .

ومع أن أمنحت الرابع بدأ عهده تابعًا للإله الرئيسي آمون حاملاً لقب الكاهن الأول أو العراف الأعظم لآمون، فلم يمض وقت طويل جدًا قبل أن يظهر الصراع بين آمون وآتون في العلن. ولا شك في أن دوافع أمنحت الرابع في هذا الصراع تخص النظام اللاهوتي في المقام الأول، كما كان الحال بالنسبة لأبيه والفرعون السابق، وكانت هناك كذلك اعتبارات سياسية واقتصادية ؛ وهي كيفية اجتثاث سلطات كهنة آمنة الزائدة عن الحد في طيبة.

من الواضح أن أمنحت الرابع أصبح في وقت ما فيما بين الحادية عشرة والسادسة عشرة شريكًا لأبيه على العرش. وربما كانت أول مهمة رسمية يقوم بها هي حاكم منف وأور خرب حموتيو، القائد الأعظم للصناع والحرفيين، أي الكاهن الأكبر لمعبد پتاح، وهو المنصب الذي تولاه خلفًا لأخيه الراحل تحتمس.

يتضمن الصرح، بخت، الثالث عن المدخل الجنوبي لمعبد آمون في الكرنك الذي شيده والد أمنحت الرابع في طيبة وزينه الشريك الجديد على العرش صورة للشريك الصغير على العرش وهو يعبد رع حور أختى ذا رأس الصقر حيث يقوم وهو في الوضع القياسي للفرعون المصرى بقتل خفتى، أى أحد الأعداء. كما أنه يتضمن كذلك صورة لقرص الشمس آتون. وتصوره عتبة في مقبرة خرو اف في غربي طيبة (TT192)، التي تعود كذلك إلى السنوات الأولى من عهد أمنحت الرابع، وهو يتعبد لرع حور أختى وأتوم وحتحور وماعت، ويصور نقش التتويج في مقبرة رع مس أمنحت الرابع تباركه عند تتويجه الإلهة ماعت.

يبدو من المؤكد تقريبًا أن إله أمنحت الرابع الرئيسى من الناحية الرسمية خلال الفترة الأولى من حياته كفرعون ـ بغض النظر عن الأفكار التى كانت لديه فى خلفية عقله ـ هو رع حور أختى مجسدًا فى آمون رع ، وأنه كان يبجل سائر الآلهة والإلهات ويوقرها كما كان يفعل أبوه . ولكنه فى الفترة نفسها ، واعتبارًا من العام الأول من عهده ، لابد أن شيئًا كان يثور فى عقله بالفعل . وفى جبل السلسلة شمالى الفنتين ، حيث كان يقتطع الحجارة لمعابدها التى شيدها فى الكرنك الشرقى ، تصوره لوحة يتعبد لآمون رع ، ولكنها تصفه كذلك بأنه «الكاهن الأول لرع حور أختى المبتهج فى الأفق باسمه شو (ضوء الشمس) الذى هو آتون » . وكانت معابد الشمس الأربعة التى بدأ تشييدها فى الكرنك الشرقى ، حول چم پا آتون ، مكرسة فقط لآتون ، وإن احتوت على إشارات الى آمون وشو ورع حور أختى ، وكان أحدها ، وهو المخصص لاستخدام نفرتيتى ، يسمى «هوت بن بن» (دار حجر بن بن) ، فى إشارة إلى تل الخلق الشمسى الأزلى يسمى «هوت بن بن» (دار حجر بن بن) ، فى إشارة إلى تل الخلق الشمسى الأزلى الخاص بأتوم رع .

لم يكن أمنحت الرابع قد سُمَّى إخناتون بعد ولم يصبح ابن الإله الواحد آتون، ومع ذلك كان قد قطع شوطًا طويلاً في طريقه إلى إزعاج كهنة آمون أصحاب النفوذ، حيث شرع في الثورة الآتونية، بل وبذر بذور ثورة آمون رع المضادة في المستقبل.

ومع بناء چم پا آتون في الكرنك، ظهرت الأعمال الفنية الأولى التي يمكن وصفها بأنها تمثل «أسلوب العمارنة» الجديد. وبناء على المبادئ والقوانين التقليدية الصارمة الخاصة بالفن المصرى وأهمية الفن التشكيلي كقالب من قوالب التعبير والرسوم الدينية والاجتماعية، كانت تلك ثورة ضخمة. ومن المؤكد أنها أضافت المزيد من الوقود إلى نيران السخط المشتعلة بين كهنة آمون.

ربما أقام إخناتون في العام الثالث من عهده احتفال الحب سد، أو احتفال اليوبيل، اللافت للنظر إلى حد كبير في معبده الجديد چم پا آتون. و كان ذلك أمرًا غير عادى إلى حد كبير حيث إن أعياد الحب سد كانت تُنظّم للمرة الأولى فقط بعد مضى ثلاثين عامًا للفرعون على العرش. ولكن الأمر الأكثر غرابة هو أنه لم تكن هناك إشارات تعددية في مراسم الاحتفال؛ فبالإضافة إلى أنشودة أنشدت للإلهة حتحور، يبدو أن آتون وحده هو من جاء ذكره. وربما كان احتفال الحب سد هذا تكريمًا لآتون وليس لإخناتون.

فى العام الخامس من عهده، غير أمنحت الرابع اسم ميلاده إلى إخناتون (»النافع لآتون»)، حيث أسقط الإشارة «آمون راض» (أمنحت). كما غير اسمه الحورى من «الثور القوى، عالى الريش» إلى «الثور القوى، محبوب آتون»، فى إشارة أخرى إلى أنه لم يعد مرتبطًا بآمون بغطاء رأسه الذى فيه ريشتان أو الصولجان، واس، ذى الريش الذى كان شعار إقليم طيبة. وبعد ذلك بدأ تثوير عبادة أبيه آتون، حيث حوَّل آتون من كونه مجرد إله قرص الشمس المرثى وأحد أوجه رع إلى إله الشمس المعلن. ومنح إخناتون، الذى لا شك فى أنه تزوج نفرتيتى (حمت نيسوت ورت، أى «الزوجة الملكية الكبرى») حين أصبح شريكًا على العرش، زوجته اسمًا إضافيًا أوضح صلتها بأتون وحب إخناتون وتقديره الكبير لها، وهو نفر نفرتو آتون، أى «جميلة جميلات آتون» أو ربما كامل هو جمال آتون» أو «تامٌ هو كمَال أتون».

ولكن لابد أن كان هناك بعض تلمس الطريق، أو التغطية، لازال قائمًا، حيث توجد وثائق من العام الخامس تشير إلى آتون باسم حور أتن (حورس آتون). ورغم ذلك فإن مفتاح ثورة آتون كان قد اتضح بالفعل؛ فلم يعد آتون مجرد الإله المفضل من بين آلهة وإلاهات غيره كما كان الحال بالنسبة لوالده أمنحت الثالث، بل إنهم أخذوا في التخلص من سائر الآلهة والإلاهات باطراد وباتت طيبة تسمى «مدينة تألق آتون».

بعد ذلك واصل إخناتون، بخليط من الإخلاص الواضح والتعصب الجلى، ثورته بالتخلى عن طيبة ومعبد الكرنك في العام الخامس أو السادس من عهده، حوالي عام ١٣٤٨ ق. م. وقد شيد عاصمة جديدة تمامًا ومدينة مقدسة أسماها أخيتاتون (تسمى الآن تل العمارنة)، على سهل خال متسع على بعد حوالي ٢٠٠ ميل شمالي طيبة و٥٠١ ميل جنوبي منف على امتداد شاطئ النيل في إقليم الأرنب البرى الخامس عشر من الوجه القبلي. وأخيتاتون هي «مدينة أفق، أخت، آتون». وكانت تلك صلة واضحة بحور أختى (حورس، الشمس، في الأفق) وبرع حور أختى. وفي العام السادس، أقام إخناتون ١٤ لوحة حدود حول المدينة، وكانت واحدة من اللوحات الأخيرة التي كانت ستقام لوحة الحدود كد لا تزال تتضمن أسماء آلهة أخرى في ألقابه الملكية. فقد كان حورس لا يزال في اسم الملكي الأول «حورس الحي؛ الثور القوى محبوب آتون» وفي الاسم الحوري الذهبي، حتى وإن كان حورس «يمجد اسم محبوب آتون» وفي الاسم الحوري الذهبي، حتى وإن كان حورس «يمجد اسم

آتون». وقد أُبقى كذلك على لقب «الربتين»، الإلهة الرخمة (أنثى النسر) نخبت ربة الوجه القبلى وإلهة الكوبرا وچات ربة الوجه البحرى، وفي اسمه «ابن رع» إخناتون وهو «وحيد رع»...» العظيم في حياته، الذي وُهب الحياة للأبد. »(٦٦).

ولكن مع كل تلك التحد فظات، من ذا الذي يشك في أن مسدينة إخناتون «النموذجية»، التي انتهى الجزء الأكبر منها في العام الثامن من عهد إخناتون، كانت مكرسة بالكامل وبشكل رائع لعبادة الإله الواحد الجديد، قرص الشمس، آتون. وبلغت مساحة دار آتون، أو حرم المعبد الرئيسي بأفنيته المفتوحة الستة، وبؤرته معبد چم پا آتون ومعبدان آخران، هما دار الابتهاج ودار البن بن، ٢٩٩٨ تعدمًا (٤, ٧٤٩ متر) دوكان يحيط به على الجانبين ٣٦٥ مائدة قرابين من الطوب اللبن تمثل الوجهين القبلي والبحري وكل يوم من أيام السنة. وكان بالمدينة معبدان كبيران آخران لآتون، أبرزهما هو دار آتون (حوت آتون) الذي فيه «شرفة التجلي» حيث كان إخناتون، ومعه أسرته، يطل على الناس باعتباره إلهًا. وكان يمتد على «الطريق الملكي» البالغ طوله خمسة أميال قصر ضخم للملك، بما في ذلك مقران للحريم والعديد من المقاصير والشيلات الضخمة للأعيان والمباني الإدارية ومكتب للحريم والعديد من المقاصير والشيلات الضخمة للأعيان والمباني الإدارية ومكتب الطرف الجنوبي من الطريق كانت تقع حديقة جميلة للصلاة تُعرف باسم مار آتون ربما كان فيها كذلك «شرفة تجلي». وفي الجزء الشرقي من المدينة كانت هناك قرية العمال. كان فيها كذلك «شرفة تجلي». وفي الجزء الشرقي من المدينة كانت هناك قرية العمال.

وحّد آتون الجديد، أى عبادة قرص الشمس الخفى التى اخترعها إخناتون وجرى تكريسها فى مدينته المقدسة أخيتاتون، رع حور أختى باعتباره إلهًا ومفهومًا عالميين للشمس مع تجسيد ضوء الشمس وإله الجو الذى بين الأرض والسماء شو. وجرى رفع مبدأ شو، ضوء الشمس وأشعة الشمس إلى الواقع الجوهرى للكون والحياة وأبقى مبدأ شو نضوء الشمس أشعة الشمس لاعت الحكم بناءً على «حقيقة» التوافق الكونى الأزلى . كما استوعب الوضع الإمهريالي والعالمي الذى بلغته بقوة مصر وآلهتها وخاصة آمون رع مع تكون الإمبراطورية التي أرسى دعائمها تحتمس الثالث (ح.

Lîchtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 49. (77)

9 ١٤٢٥ – ١٤٢٥ ق. م) وأضاف مفاهيم الإخاء. وتبنى إخناتون مبدأ العالمية السياسة واللاهوتية لآمون رع وخفف من جوانب المهيمن الخاصة به فيها ليصبح تقريبًا في وضع الحاكم المعيل الأبوى تجاه غير المصريين. وكما أقام فراعنة الدولة الحديثة السابقين مند عهد تحتمس الثالث المعابد واللوحات لآمون رع وغيره من الآلهة في النوبة وآسيا، هاهو إخناتون يشيِّد المعابد لآتون في عمق النوبة في مدينة چم آتون الجديدة بالقرب من كاوا، وفي سوريا في موقع لا يزال مجهولاً.

كان إله الشمس آتون في المقام الأول نوعًا من خلاصة صفات رع حور أختى وشو، إلا أن ذكر حور أختى وشو قُضى عليه في نهاية الأمر من الناحية العملية وأصبح آتون رغم كل الاعتبارات مشابهًا لرع الأصلى وصفاته الشمسية كافة. ومازال نص ديانة آتون الأساسي، وهو «الأنشودة الكبرى لآتون» التي ربما ألفت فيما بين العام السادس والتاسع، يذكر «شو الذي هو آتون» في مقدمتها، ولكنها تعلن: «أيا آتون الحي. . . عتضن أشعتك البلاد . . . لأنك رع ، فأنت تصل إلى أقصى المدى . . . "(٢٢) وفيما بين العامين السادس والثاني عشر من عهد إخناتون أصبح وصفه هو : «رع يحيا ، حاكم الأفق . . . رع الأب ، الذي يعود كإله الشمس [آتون] (١٨٠) كان آتون هو الذي يُعبد بشكل مباشر فإنه بخفة يد بارعة ألغى رع في واقع الأمر ، حيث كان آتون هو الذي يُعبد بشكل مباشر وليس رع . ومع أن آتون هو الوجه المؤرب من الوجه الرئيسي له ، فقد كان هو ما يهم وليس رع . ولذلك كان آتون هو الأقرب من الوضع التوحيدي ، بينما كان صعود رع غير المباشر إلى ما يقارب الوضع التوحيدي نظريًا صرفًا .

جسّد توحيد آتون الشمسى البدائي مذهب التوافق الإلهى المركب (كان رع والتاسوع هما الكون) والعالمية التي تمحورت حول إله الشمس رع ثم حول آمون رع. ومع أن توحيد آتون البدائي الذي أعلنه إخناتون أولاً كان يفصله عن عبادة هليوپوليس الشمسية التي تمحورت حول أتوم رع وشو، فهي لم تبعد عنه سوى خطوات قليلة.

<sup>(</sup>٦٧) المرجع السابق، ص. ٩٦-٩٧.

Aldred, Cyril, Akhenaton, King of Egypt, Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas (1A) of Ancient Egypt, p. 45 and Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt,

The One and the Many, p. 246.

كان الاتجاه القوى نحو التوافق الإلهى المطلق الذى جرى التعبير عنه فى لاهوت هليوپوليس هو المجال الذى نما فيه لاهوت آتون التوحيدى البدائى. ولكن فيما بين رع وآتون، كان هناك تطور لاهوتى جرى بالنسبة لآمون رع. ويبدو أنه لا شك فى أن وضع رع باعتباره الإله الرئيسى الفائق والأوجه التوحيدية لآمون رع هى التى أثرت على توسيع توحيد آتون الأول. وقد أبرز استيعاب آمون لرع وكل سلطاته وأوجهه كافة، وخاصة تجسده فى هيئة الشمس، برعاية من لاهوت طيبة القوى، التحرك نحو منزلة الإله الرئيسى الفائق والتوحيد الأول. والواقع أن طيبة لم تلتهم رع مع آمون رع فحسب، بل إنها التهمت لاهوت هليوپوليس الشمسى وحماسته. كما أنها حولت آمون إلى إله توحيدى كان فى واقع الأمر الإله الوحيد ذا النفوذ الحقيقى، والإله الوحيد الذى يستحق الاسترضاء والتوقير، حتى وإن بقيت سائر الآلهة أوجهًا له وظلت تحظى بالتوقير.

ورث آمون من رع ، عامًا مثلما ورث آتون من رع . وبخلاف الحقيقة الأساسية التى تقول إنه من الواضح أن آمون رع باعتباره الإله العالمى كان يجرى الحد من وجوده لمصلحة آتون بصفته الإله العالمى ، لم يكن هناك ما هو جوهرى إلى حد كبير فى إخناتون وهو يتغنى بمجد إله الشمس رع باعتباره آتون ، عامًا مثلما كان من سبقه من الفراعنة يتغنون بمجد آمون باعتباره إله الشمس رع . وبهذا المعنى وحتى تلك اللحظة ، كان إخناتون يتصرف بالأسلوب المصرى التقليدى الخاص بتوحيد الآلهة مع بعضها ولم يفعل شيئًا مختلفًا كثيرًا عن أبيه أمنحت الثالث .

ولكن بحلول العام الخامس أو السادس على أقل تقدير من عهد إخناتون، كان قد بلغ الكمال الثورى للاهوته الآتونى أو كشفه؛ فقد رُفض المفهوم المصرى الأساسى الخاص بالتعدد، وكان آتون الواقع الإلهى الوحيد وكانت ضياء شمسه أشعته المبدأ الفريد الذى يستند عليه كل شيء في الحياة. وهاهو يوجد إله واحد ومبدأ تفسيرى واحد وقد رُفض سائر الآلهة والإلهات، بأشكالها الفردية أو المُركَّبة. ومع أن هذا الأمر لا يزال بدون إثبات، فربما كان ذلك هو الوقت الذى أغلق فيه إخناتون كل المعابد المكرسة في مصر لآلهة غير آتون وشرع في سياسة واسعة النطاق لتدمير تماثيل آمون وكشط اسمه في كل مكان. ويعتقد بعض علماء المصريات أن تلك السياسة واسعة النطاق الخاصة بالتدمير والمحو لم تحدث حتى قرب نهاية عهد إخناتون في العام الرابع عشر أو الخامس عشر.

كان آتون قرص الشمس الحلولى immanent والمرئى والجميل. وكان هذا الإله الواحد الجديد يصور إلى حد كبير بنفس الطريقة التى أسسها والد إخناتون أمنحت الثالث؛ وهي قرص الشمس الأحمر مع الصل وعنخ الصادر عنه أشعة الشمس الخيرة التى تمتد لتصبح أياد بشرية تحمل تميمة عنخ، أو بضعًا منها. ولهذا السبب لم تكن صورة آتون بحال من الأحوال حيوانًا طوطميًا، بل كانت إضفاء للصفات البشرية بشكل طفيف وأقرب ما تكون إلى صورة ديانة الطبيعة، ولكنها كانت رغم ذلك صورة وكانت تعرض على هذا النحو حيثما كان يُعبد آتون.

كان آتون إخناتون باعتباره إلهًا فردًا جديدًا من الناحية اللاهوتية، ولكنه لم يكن جديدًا من حيث الشكل الذى يصوَّر عليه. وحتى من الناحية اللاهوتية، فلابد من أخذ التطور كله نحو مفهوم آتون، وبالأخص مكانة ضوء الشمس، شو، المحورية، في الحسبان. فلابد أن ننظر إلى لاهوت إخناتون على أنه ثورة وتراكم لعملية طويلة. وخلاصة القول هي أن إخناتون قفز قفزة نحو توحيد الشمس الأحادي والأول لم يقفزها كهنة هليو پوليس وطيبة على نحو كبير بنسقيهما الخاصين برع وآمون رع ولم يكملها أبوه بتفضيله لآتون.

ولكن تظل هناك أسئلة أساسية: هل كان آتون أول إله توحيدى وقريبًا من أيًّ من الإله العبراني القدير شبه التوحيدى المبكر وتوحيد يَهْوه العبراني العالمي المتأخر؟ هل كان آتون إلهًا توحيديًا على النمط العبراني أو الإسلامي اللاحق أم هو إله توحيد متعدد الأشكال على النمط المسيحي؟ إلى أى حد كان آتون مختلفًا عن سائر الآلهة في مجامع الآلهة المصرية؟ إلى أى حد كان آتون تجسيدًا للطبيعة وتوحيدًا لسائر الآلهة؟ إلى أى حد كان آتون نمجر دالمحدد الأصيل الذي كان أكثر من مجرد الشمس المادية؟

لا يبدو أن أيًا من نصوص عصر العمارنة أو أعماله الفنية التي وصلتنا يجيب إجابة شافية عن الأسئلة الخاصة بما إذا كان ذلك الواقع الإلهي الفرد، وهذا الإله الواحد، أحاديًا ماديًا مثل الشمس، أم إلهًا قديرًا موجودًا في كل مكان بأشعته التي تهب الحياة، أم إلهًا يزيد على كونه شمسًا مادية وأشعتها.

بطبيعة الحال ربما لم تكن هناك أهمية كبيرة في ذلك الوقت لما إذا كان آتون ماديًا أو أكثر من مادى، أو ما إذا كان نمطًا جديدًا كل الجدة من الإله، وذلك مقارنة برفض آمون وسائر الآلهة كافة وحظرها، والإعلان التوحيدي الثوري الخاص بأتون كإله فرد.

كما سنرى بعد قليل، هناك آراء بينها بون شاسع بشأن تلك المسائل فيما بين علماء المصريات والمؤرخين. ورأبي هو أن الأمر لا يبدو واضحًا من أى النواحى. فقد كان هناك تعايش لكثير من الصفات؛ فبعضها توحيدى بصورة عامة، والبعض الآخر ليس كذلك، كما أن البعض يشبه المفاهيم اليهودية المسيحية وغيرها لا يشبهها. ويبدو هذا الخليط متناقضًا، بل ومستحيلاً، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن ربما لم يكن مؤيدو ديانة آتون في زمن إخناتون ينظرون إليه تلك النظرة.

يشبه آتون سائر الآلهة المصرية وهو مختلف عن تلك الآلهة. ذلك أن له صورة مادية وله صفات تتعدى صورته المادية. وهو من الناحية اللاهوتية إله فرد، ومع ذلك تحلق سائر الآلهة والإلاهات في الخلفية لأنها موحدة في وظائف آتون. وكان إخناتون نفسه ذا سمات إلهية إلى حد كبير، بما يزيد كثيرًا على الفراعنة السابقين داخل إطار نسق الملكيَّة الإلهية، وإن لم يكن على نفس القدر من إلوهية آتون. وكان الناس يصلُّون لإخناتون وليس لآتون في مقاصيرهم المنزلية. وكان ذلك أيضًا هو حال نفرتيتي التي كانت تجسيدًا للإلهة تفنوت (عين الشمس والأخت التوءم لشو)، تمامًا مثلما كانت تي أم إخناتون الإلهية تفنوت (ومع وجود بعض الاستثناءات، يبين فن العمارنة بوضوح أن إخناتون الإلهي ونفرتيتي الإلهية يمكن أن يكونا مشرَّبين بنفس قوة الحياة، عنخ ، الموجودة في أشعة آتون ذات الأيادي. وتتعلق الاستثناءات في بعض الأحيان ببنات إخناتون ونفرتيتي، كما في لوحة الجدود ؟

لا تُغَيِّر الشكوك المشروعة بشأن وحدانية آتون التامة حقيقة أن إخناتون ألمح على أقل تقدير إلى شيء مهم بشأن الوحدانية الإلهية، وكان ذلك قبل ٨٠٠ عام من إعلان النبي العبراني إشعياء له على نحو لا لبس فيه ولا غموض. ويبدو من المؤكد أنه لأول مرة في التاريخ يُستخدم مفهوم أوحد ضوء الشمس (شو) - لتفسير كل شيء في الوجود، مثلما استُخدمت الإرادة القديرة الخيِّرة ليَهُوه التوحيدي فيما بعد للغرض ذاته.

ومع أن ديانة آتون لم تقترب في أوج تطورها من الثورة الأخلاقية والروحية التي بلغها في نهاية الأمر نسق يَهُوه العبراني ومن بعده النسق المسيحي، فالواقع هو أن إخناتون لم يخترع أول توحيد. بل إن بُنّي التوحيد وأنماط تفكيره والإحساس به هي التي اخترعت، حتى وإن ظلت هناك حاجة لاختراع أكثر سماته وضوحًا؛ وهي الإلهة المجرد الخفي، والوحدانية الأصيلة، وعدم وجود آلهة أخرى أو آلهة بشر تحلق في الخلفية والعالمية، ووجود صلة بين هذا الإله الفرد والأخلاق، ووجود مصير نهائي للبشرية.

رغم ذلك كانت ديانة آتون تمثل تقدمًا أخلاقيًا وروحيًا ضخمًا في النسق المصرى. وكان ذلك التقدم من الأهمية بحيث كان لابد من أخذه بشكل جزئي في الاعتبار حين أطيح بديانة آتون وأعيد لاهوت الإله الرئيسي الخاص بآمون رع. ولم يحدث أن أزيلت آثار هذا التقدم حتى دخول مصر فترة انحدار ديني نتيجة لأصولية كهنة آمون الثيوقراطية اعتبارًا من عصر الأسرة العشرين (ح. ١٠٩٩ -١٠٦٩ ق.م).

كانت فترة ديانة آمون القصيرة تمثل واحدة من الفترات الرئيسية في تاريخ البشرية. فقد كانت الفترة الأكثر ابتعادًا عن التقليدية في التاريخ المصرى، ولكنها ربما كانت كذلك الفترة ذات الأثر الأكثر دوامًا في تاريخ البشرية، حتى وإن لم يمكن إثبات ذلك بشكل رسمى. إذ أنجز ذلك رجل واحد، هو إخناتون، بمفرده وبدون عون من أحد تقريبًا. فقد حدث واحد من التغيرات الثقافية الأساسية التي قام بها الإنسان وكانت لها نتائجها الضخمة.

## المصادر العديدة لديانة آمون وعصر العمارنة

تطلعنا العديد من المصادر على خبايا عصر العمارنة واللاهوت الآتونى. وأهم المصادر هي نقوش الأناشيد والأدعية لآمون وإخناتون في العديد من مقابر كهنة آتون والكتبة والموظفين. وعُثر على أكبر قدر من النصوص في مقبرة آي المنحوتة في الصخر التي لم تكتمل في أخيتاتون (TA25)، وكان بناؤها قد بدأ في العام السادس من عهد إخناتون. وكان آي «قائد خيل جلالته كافة»، وسش (كاتب) وكاهن و «أبا الإله» (لقب في المعبد يُمنح أحيانًا لحَمِي الفرعون) وربما كان والد نفرتيتي. وبعد ذلك أصبح على في المعبد يُمنح أحيانًا لحَمِي الفرعون) وربما كان والد نفرتيتي. وبعد ذلك أصبح على

التوالى وزير توت عنخ آمون ثم الفرعون (ح. ١٣٢٣ ق. م). وعند وفاة إخناتون ارتد آى عن عبادة آتون وعاد إلى عبادة آمون رع. وبات النص الموجود على جدار مقبرة آى الغربى «الأنشودة الكبرى لآتون». وهي أكمل نسخة من «أنشودة لآتون» وتعتبر أفضل وصف للاهوت الآتوني. وعُثر على نسخة أخرى من «الأنشودة» ـ «الأنشودة الصغرى لآتون» ـ في مقبرة آى وأربعة مقابر أخرى من مقابر العمارنة.

تعد بقايا مدينة أخيتاتون نفسها مصدرًا مهمًا آخر لفهم ديانة آتون والحياة اليومية أثناء عصر العمارنة، وبالرغم من الدمار الشامل الذي ألحقه خلفاء إخناتون بالموقع حيث كشفت الحفائر عن أساسات المباني وليس المباني الحجرية التي فوق الأرض ـ فقد عثر على كمية ضخمة من الآثار الفنية والمعمارية في هذه المدينة . وكان عدد سكان أخيتاتون لا يقل عن ٢٠ ألف نسمة ، وطبقًا لما ذكره ب . چ . كيمپ B.J. Kemp الميداني لحفائر جمعية استكشاف مصر البريطانية في العمارنة فإن هذا العدد ربحا يصل إلى ٥٠ ألفًا (٢٩) وقد عثر بوفرة على التماثيل والنقوش والتلاتات المزخرفة والمنقوشة وهي كتل صغيرة من الحجر الجيرى أو الحجر الرملي (حوالي ٢×١٠٨ بوصات ، وهي كتل صغيرة من الحجر الجيري أو الحجر الرملي (حوالي ٢٠٠٠ بوصات ، الحفائر عن بقايا حوالي ٢٤ مقبرة منحوتة في الصخر (اثنتان منها اكتمل العمل فيهما) الحفائر عن بقايا حوالي ٥٠ مقبرة منحوتة في الصخر (اثنتان منها اكتمل العمل فيهما) وأساسات معابد وقصور ومبان إدارية مزخرفة زخارف جميلة ، وأتيلييه لكبير النحاتين وأساسات معابد وقصور ومبان إدارية مزحرفة زخارف جميلة ، وأتيلييه لكبير النحاتين مساحتها ٨ آلاف قدم (٢٤٠٠ متر مربع) ، بالإضافة إلى الحدائق والبرك والشوارع مساحتها ٨ آلاف قدم (١٤٠٠ ٢ متر مربع) ، بالإضافة إلى الحدائق والبرك والشوارع وقرية العمال .

لم يحدث قبل عام ١٨٢٤ م أن زار عالم المصريات الكبير چون جاردنر ويلكنسون الآثار التى فى أخيتاتون/ تل العمارنة. وتبعه فى ذلك آخرون منهم كارل ريتشارد للإسميوس Karl Richard Lepsius وروبرت هاى Robert Hay ونورما ونينا دى جاريس ديڤيز Norma and Nina de Garis Davies حيث أداروا أعمال الاستكشاف

<sup>(</sup>٦٩) kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, pp. 305-36 (ريه الكتاب ترجمة عربية بعنوان "تشريح حضارة" للمترجم أحمد محمود صادرة ضمن المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٩م).

والنَّمْخ ودراسة النقوش. وفي عصرنا هذا، وبشكل خاص منذ عام ١٩٧٧م، زاد باري كيمپ المعلومات الخاصة بالمدينة وسكانها زيادة ضخمة.

ولكن مرة أخرى كنان ويليام فلندرز پترى النابه الذى لا يكل ولا يتعب ويتسم بغرابة أطواره هو أول من بدأ الحفائر الموسعة فى أخيتاتون/ العمارنة. وقد كشف عن بقايا معابد آتون وقصر إخناتون و «مكتب السجلات»، وسبع لوحات حدود والكثير من المنازل الخاصة وثلاثة مصانع للزجاج. كما خرج بكمية ضخمة من الأعمال الفنية والمصنوعات منها تماثيل وقناع لإخناتون وتماثيل لنفرتيتي وبناتها، ولوحات جدارية وفخار مزجج وتمائم وأدوات وأرضية مرصوفة مساحتها ٢٥ قدمًا مربعًا (٥, ٧ متر مربع) مزخرفة زخارف جميلة اعتبرها هو أجمل اكتشاف فني منذ عصر الدولة القديمة. وكان پترى كذلك أول من قيم توحيد إخناتون الشمسي وفنه على أنهما تطوران ثوريان وأوضح بجلاء أن أمنحت الرابع وإخناتون ليسا ملكين مختلفين كما افترض علماء المصريات. وكذلك وضع قائمة صحيحة للملوك من إخناتون إلى سمنخ كارع إلى توت عنخ آمون إلى آي إلى حورموب.

رغم الحال شديدة الدمار لما تسمى لوحات الحدود وهى مجموعة من ١٤ لوحة تحدد حدود مدينة أخيتاتون المقدسة فهى تمدنا بنصوص ونقوش لإخناتون ونفرتيتى وبناتهما وهم يتعبدون لآتون. وهى تطلعنا إلى حد كبير على المذاهب السياسية الدينية واللاهوتية الآتونية وإرادة إخناتون الحديدية فى بناء هذه المدينة المقدسة والإبقاء عليها إلى الأبد.

كما كشف حرم المعبد الذى بناه إخناتون فى الكرنك، شرقى معبد آمون، عن مكتشفات مهمة لمن قاموا بعمل حفائر فيه. ويشمل ذلك مجموعة من التماثيل الضخمة الغريبة لإخناتون المتأنث، وهو ما جعل الكثير يستنتجون أنه كان لديه مرض وراثى، وتماثيل ضخمة تصور جسداً عاريًا بدون أعضاء تناسلية، وهو ما يزعم بعض العلماء أنه نفرتيتى ويزعم آخرون أنه إخناتون المخنث. وعُثر على مئات من التلاتات المنقوشة والمزخرفة فى آثار الكرنك الشرقى، وخاصة تلك التى عثر عليها عالم المصريات (دونالد ردفورد Donald Redford المولود فى ١٩٣٤م). وعُشر على التلاتات المستخدمة فى حشو بوابات/ صروح المعبد بأعداد ضخمة؛ حوالى ٤٥ ألفا فى

معابد آمون بالأقصر والكرنك، و ١٥٠٠ في معبد تحوت بهرموپوليس، ومئات غيرها في العديد من المواقع الأخرى. وأعيد تجميع الكثير من التلاتات في مناظر متماسكة تقدم قدرًا كبيرًا من المعلومات عن الدين والحياة اليومية في عصر العمارنة. ويعرض متحف الأقصر هذه التجميعات المعروفة باسم جدار التلاتات.

وتمدنا لوحة مرسوم الإصلاح الخاصة بالفرعون حورمحب (ح. ١٣٦٣-١٢٥ ق. م) في معبد الكرنك، وتمثاله «دعاء وأنشودة» من منف، ومعبد جبل السلسلة بصورة واضحة إلى حد ما للثورة المضادة التي قادها حورمحب وأدت إلى إنهاء عصر العمارنة والعودة إلى ديانة الإله الرئيسي آمون رع التقليدية. ويمكننا بسهولة رؤية ما دمره حورمحب في ديانة آمون، وكذلك ما ظل قائمًا من ديانة آتون في عهده. وتشير النصوص العديدة والأعمال الفنية في مقبرتيه، بسقارة بالقرب من الهرم المدرج وفي وادى الملوك (KV57) إلى أن العديد من مذاهب فن العمارنة كانت لا تزال مستخدمة. كما تشير الفنون والنصوص الموجودة على اللوحات وبوادى الملوك في مقبرتي الفرعونين خليفتي إخناتون وتوت عنخ آمون (KV62) وآي (KV23) ومقبرتي اثنين من الأعيان وحوي، نائب توت عنخ آمون (KV62) وآي (TT40) والوزير رع مُس من الأعيان وحوي، نائب توت عنخ آمون (في كوش (TT40) والوزير رع مُس نصوص متفرقة تتعلق بخليفة إخناتون المباشر، سمنخ كارع.

وأخيرًا نجد أن «ألواح العمارنة»، أو «الرسائل»، بالغة الأهمية في محاولة فهم الموقف في مستعمرات مصر والدول التابعة لها، وسياستها الخارجية أو عدم وجود تلك السياسة، وكذلك الوضع داخل مصر أثناء عصر العمارنة. وتلك الرسائل التي كانت مكتوبة في الغالب باللغة المسمارية الأكادية، وهي اللغة المستركة في ذلك الوقت، على ألواح من الصلصال، بعث بها زعماء غرب آسيا والملوك التابعون لمصر فيما بين نهاية عهد أمنحت الثالث، وأثناء عهد إخناتون بكامله، وأثناء بداية عهد توت عنخ آمون.

وعثر على رسائل العمارنة في بقايا مكتب سجلات إخناتون، «مكان مراسلات الفرعون»، فلاحة كانت تستخرج الطوب اللبن لتستخدمه سمادًا في عام ١٨٨٧م. ومعظمها محفوظ الآن في المتحف البريطاني، بينما يوجد غيرها في متاحف أخرى

كاللوڤر والبوديميوزيوم في برلين. وكان إ. أز واليس بدچ، الذي كان وقتها وكيل مشتريات المتحف البريطاني، هو أول من فهم أهمية الألواح وكان پترى هو الذي اندفع نحو أخيتاتون بعد أربع سنوات فقط من جذب الرسائل الاهتمام إلى المدينة.

رغم كل تلك الوثائق والفنون، فإن المعرفة الخاصة بعصر العمارنة محدودة على نحو كبير فيما يتعلق بما كان يفعله ويؤمن به إخناتون وأسرته وطبقة النخبة الحاكمة. فنحن لا نعرف عما كان يؤمن به الناس «العاديين» وكيف كانوا يعيشون في عصر العمارنة أكثر مما نعرف عن معظم غيره من عصور التاريخ المصرى. ويرى بارى كيمپ بحذر في «تشريح حضارة» مدينة العمارنة على أنها «مصر مصغرة»، حتى وإن «الم تكن العمارنة مدينة مصرية تقليدية. ولم يكن ممكنًا لأية مدينة ملكية أن تكون كذلك.» وهو يقول: «تتميز منازل الأغنياء عن منازل الفقراء بحجمها أكثر من تصميمها، وإن كانت المنازل الكبيرة كانت لها ملامحها مثل المدخل المظلل، وهي ما كانت تدل في حد ذاتها على المنزلة والمكانة. . . وإذا تذكرنا أن هذا كان زمن الرفاهية القومية الكبرى، فإن الفجوة التي بين الأغنياء والفقراء في هذا الخصوص لم تكن كبيرة كما نتوقع. إذ كان الأغنياء وأصحاب النفوذ يعيشون في منازل كبيرة وليس في قصور. وكانت كان الأغنياء وأصحاب النفوذ يعيشون في منازل كبيرة وليس في قصور. وكانت الفجوة فيما يتعلق بالناس العاديين في العمارنة، فإن الطريقة التي كان يعيش بها الفجوة فيما يتعلق بالناس العاديين في العمارنة، فإن الطريقة التي كان يعيش بها الفجوة فيما يتعلق بالناس العاديين في العمارنة، فإن الطريقة التي كان يعيش بها الفصوضًا، بالنسبة للعمارنة والتاريخ المصري كله.

وعلى مستوى أكثر عمومية، لابد أن نشير إلى أنه حتى إذا كان الفن، والنصوص على وجه الخصوص، المتعلقة بالعمارنة ليست متوفرة مثل ما جاءنا من معظم فترات الدولة الحديثة (وكيف لها أن تكون كذلك ولم تدم ديانة آتون أكثر من ١٥ عامًا؟)، فهى تمثل كمية لا بأس بها من المادة. ولا يترك هذا تفسيرًا صحيحًا لكل النظريات المجنونة التي ظهرت فيما يتعلق بعبادة آتون، إلا الرومانسية والتلاعب والغباء. وقبل كل شيء لابد من التأكيد على أن أيًا من عناصر عصر العمارنة المجهولة أو الغامضة لا يكفى لتعويق الرؤية الشاملة إلى حد ما للقضية الأساسية موضع المناقشة؛ أي الطابع الحوهري لديانة آتون التوحيدية.

<sup>(</sup>۷۰) المرجع السابق ص ۲٦١ و ۲۹۹ ـ ۳۰۰ .

## لاهوت العبادة الآتونية الشمسية: هرطقة وثورة وأحادية وتوحيد أول

رغم ما لا نعرف عن الديانة الآتونية، تقدم لنا «الأنشودة الكبرى لآتون» (أو «أنشودة للشمس» كما تسمى أحيانًا) والنسخ القصيرة من «الأنشودة» والأناشيد والأدعية الأخرى لآتون وإخناتون، التي عُثر عليها في مقبرة آى وغيرها من مقابر العمارنة، صورة واضحة نسبيًا للاهوت الآتوني وخلفيته وأصوله.

لم يفرض الفرعون إخناتون، الذي يبدو من المؤكد تقريبًا أنه مؤلف «الأنشودة الكبرى»، إله الشمس آتون المتجسد في قرص الشمس باعتباره الإله الملكي والقومي المصرى فحسب، بل كذلك باعتباره الإله الواحد للعالم، والأب الودود، والمعيل والحاكم للبشرية كافة: «أيها الإله الواحد الذي لا إله غيره! لقد فطرت الأرض حسب مشيئتك أنت وحدك، وخلقت كل الشعوب والقطعان والأسراب، وكل ما يمشي على أرجل على الأرض، وكل ما يطير بجناحين في الأعالى. وأنشأت أراضي خور [سوريا] وكوش [النوبة]، وأرض مصر، ووضعت كل إنسان في موضعه، وأنت من يقضى حوائجهم. . . » ((۱۷))

كانت فكرة الإله العالمي الودود أكثر تقدمًا في هذا الخصوص من فكرة إبراهيم أو موسى اللاحقة الخاصة بالإله القومي الواحد. ومع ذلك فإن كلاً من إخناتون وموسى كان يرى أنه من المشروع طرح أسئلة عن «وحدانية» الإله. فكل من إخناتون ومن بعده بماثة وخمسين عامًا موسى كان يرى أن هناك خالقًا «فردًا» لكل البشر وللأشياء كافة في الكون؛ هو آتون أو يَهُوه. وكان حُكُمُ إخناتون بأن يكون آتون «إلهًا واحدًا ليس معه إله آخر» يتسم بالغموض في السياق الذي خلقه، حيث استوعب آتون رع حور أختى و«شو الذي هو آتون» وإشاراته المتكررة إليهما، وخاصة في السنوات الأولى من عهده. وبالنسبة لموسى، فليس من الواضح إذا كان يَهُوه هو الإله الواحد في الكون أم هو الإله الأقوى في الكون. ولا يبدو أن مفهومي «الوحدانية» الحقيقية والتوحيد العالمي الودود على النمط الآتوني ظهر في إسرائيل قبل القرن السادس ق. م مع مجيء النبين إشعياء وإرميا. وقد ظهرا في بلاد فارس قبل ذلك بشكل أقل تقدمًا مع مجيء النبي زرادشت أو أتباعه.

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 89 (V1)

حين تُقرأ «الأنشودة الكبرى لآتون» وغيرها من الأناشيد والأدعية في الوقت الراهن، وقد توفرت المعرفة الاستعادية، يتضح أنها تتخذ الشمس، أى إله الشمس رع، نقطة انطلاق ميتافيزيقية لها، ولكنها الميتافيزيقا باعتبارها الطبيعة وليس ما فوق الطبيعة. فرع هو الكون ويشمل حور أختى باعتباره رب «أرض النور» وشو بصفته تجسيدًا لضوء الشمس، وإخناتون بوصفه سا رع، أى ابن رع، هو المستفيد الرئيسي المحبوب في هذا الوضع. وتقول «الأنشودة الكبرى»: «يا آتون . . . كونك رع فأنت تبلغ منتهاهما (الأرضين) وتوثق وثاقهم (الناس) [من أجل] الابن [إخناتون] الذي تجبه . . . » وتقول «أنشودة لآتون والملك» الخاصة بآى: «من أجل الملك [ إخناتون ] نفر خبرو رع، وحيد رع . . . إنك [يا آتون] تحبه، وتجعله يحب آتون . » وأبرز إخناتون مركزية رع بحلول العام الثاني عشر من عهده على أقل تقدير بوصفه رع بأنه «الأب مركزية رع بحلول العام الشامي الشمس [آتون] »(۲۷).

لذلك يمكن رؤية آتون على أنه الشخص الذي صار إليه رع. ويمكن أن يبدو رع مجرد اختلاف في الاسم مع رع أو وجهًا من أوجه رع. ولا شك في أن إخناتون، ابن رع/ آتون، كان يرى أن آتون هو رع.

ورغم ذلك فما من شك فى من كان يقف فى منتصف خشبة المسرح؛ لقد كان آتون. وكان آتون مميزًا عنهما. وتختلف آتون. وكان آتون مميزًا عنهما. وتختلف كذلك صفات آتون، وبالأخص سماته الأخلاقية والأخوية، اختلافًا واضحًا عن رع بمفرده أو عن كل هؤلاء الآلهة مجتمعة كتوحيد. وهذا كله أمر شديد التشويش، وإن كان من المحتمل أنه لم يكن كذلك بالنسبة لقدماء المصريين الذى اعتادوا رؤية صور الآلهة على أنها كيانات فردية وأوجهًا لآلهة أخرى.

ربما تمدنا الأعمال الباقية من فن العمارنة وما تتسم به من اهتمام بما هو واقعى أكثر ما هو مثالى، كما كان الحال فيما سبقها من فن مصرى، بإجابة مبهمة للغز الخاص بمدى كون آتون إلهًا مميزًا وإلى أى حد كان إلهًا مركّبًا أو أحد أوجه رع. وكل هذا الفن الباقى متشابهًا من حيث اهتمامه بعبادة آتون. وهو يظهر آتون باستمرار على هيئة

Ibid., pp. 96-97 and 93 and Aldred, Cyril, Akhenaten, King of Egypt, 278. (YY)

قرص الشمس بالصل وتنتهى أشعته بأياد بشرية (يمسك بعضها بعنخ)، وإخناتون مع «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى واقفة خلفه وبعض من بناتهما الست فى أوضاع مختلفة وراء نفرتيتى، وجميعهم يتزلفون ورعين لآتون ويقدمون القرابين ويستحمون بأشعة شمسه، أى بالصلاح. وعلامات عنخ قريبة من أنفى إخناتون ونفرتيتى وتبث فيها نَفَسَ قوة الحياة.

الإحساس الواضح هو أن آتون إله مميز عن رع. ومع ذلك فكما يُعترف بكون رع أصل آتون، فإن آتون هو الموجود وليس رع في واقع الأمر. ويختلف قرص الشمس الآتوني وأياديه اختلافًا جذريًا عن قرص شمس رع التقليدي. وتقوم الأشعة، أي ضوء الشمس، بدور رئيسي. وليست هناك أفكار ومشاعر مباشرة بشأن رع ـ كما أرى أنا على الأقل ـ ويحدث فقط عندما نبحث هذا الفن بحثًا فكريًا أن يصبح بالإمكان الاعتراف بقرص الشمس على أنه أحد أوجه رع.

ومع ذلك فإنه إذا أمكننا حل مشكلة تميز آتون، أو على الأقل انتهينا إلى أنه أصبح بالفعل إلهًا مميزًا تخلص من سائر الآلهة، تظل هناك مشاكل تتعلق بما كان وراء صورته المادية وما إذا كانت الديانة الآتونية توحيدًا حقيقيًا أم لا.

عبَّر چ. ه. برستد في كتابه «تاريخ مصر» A History of Egypt وغيره من الكتب عن اعتقاد قوى بأنه «. . . مهما كان احتمال وضوح الأصل الهليوپوليتاني [وهو «رع باعتباره مصدره»] للديانة الرسمية الجديدة [ديانة آتون]، فهو لم يكن مجرد عبادة الشمس؛ فكلمة آتون استُخدمت مكان الكلمة القديمة التي تعنى «إله» (نتر) ومن الواضح أن الإله متميز عن الشمس المادية. » وليس هناك ظل من شك في ذهن برستد في أن إخناتون كنان «أقسدم توحسيدي وأول نبي من أنبسياء الدُوليسة في أن إخناتون كنان «أقسدم توحسيدي وأول نبي من أنبسياء الدُوليسة (٣٣).

ونجد أن أدولف إرمان (١٩٥٧-١٩٣٧) في كتابيه «ديانة المصريين» La Religion و نجد أن أدولف إرمان (١٩٥٧-١٩٣٧) في كتابيه «ديانة المصريين» des Egyptiens

Brested, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To (VT) The Persian Conquest, p. 302 and Ikhnaton, Encyclopaedia Britanica, 1929 and CD 98 Multimedia Edition, 1994-1997.

آتون إله متميز عن الشمس المادية. فقد نظر إرمان إلى ديانة آتون على أنها «عبادة الشمس» وعلى أنها «متابعة لمذهب هليوپوليس». . . «الواقع أنه ليس إله للشمس كان يوقر ويبجل، بل هو الشمس المادية ذاتها، التي كانت تمنح بأيادي أشعتها للكائنات الحية «الحياة الأبدية التي فيها».

يعتقد إرمان أن آتون لم يكن متميزًا عن الشمس، غير أنه كان يعتقد كذلك أنه كان مختلفًا كل الاختلاف عن آلهة مصر وإلهاتها المادية القديمة. كما يرى إرمان أنه في بداية عهد إخناتون، كان آتون إلهًا إلى جانب غيره من الآلهة، ولكن بحلول «العام الشامن» من عهده «لم يعد هناك ما يجمع بين الإله [آتون] وأشكال آلهة الشمس القديمة، آمون وخپريوحور أختى، وظل اسما آتون ورع فحسب مرتبطين به؛ فالواقع أنه الآن النجم نفسه وليس الإله بالطريقة القديمة». ولم يكن لدى إرمان شك في أن «صلايات. . . تعدد الماضى المشوس . . . مُحى ما عليها» . . . وأن «إلغاء التعدد» قد وقع . ويرى إرمان أن إخناتون كان توحيديًا حاول جعل إله الشمس «الإله الواحد الذى لا إله غيره» ، حتى وإن كانت تلك «الإلوهية تتجلى» كذلك «في الملك نفسه» (٧٤) .

يعتقد أ. ه. جاردنر (١٨٧٩ - ١٩٦٣) أنه بالرغم من «التناقضات» و «العيوب» التى فى «العقيدة الجديدة» الخاصة بإخناتون، وبينما «لم يتوقف النسق» المصرى «قط عن كونه تعدديًا، . . . فقد كان هناك اتجاه قوى نحو التوحيد حل مؤقتًا محل» «الجوانب الأساسية للعبادة التقليدية» . وانتهى جاردنر إلى أنه بالرغم من أن «إلهه [أى إله إخناتون] كان النجم الكبير [الشمس] نفسه الذي يمارس نفوذه الخير الخاص بمنح الحياة من خلال الأشعة التي لا يوجد من لا ينعم بضيائها ودفئها» ، ورغم ذلك «لم تكن ديانة آتون مجرد نظرية مادية ، بل كانت توحيدًا حقيقيًا . . . » بل و «توحيدًا صارمًا» (٥٠٠) .

أكد سيريل ألدرد (١٩١٤-١٩٩١) وهو أحد المتخصصين المشهورين في عصر Akhnaten, Pharaoh of Egypt «العمارنة في كتابيه «إخناتون، فرعون مصر

Erman, Adolf, La Religion des Egyptiens, pp. 143, 152, 153 and Life in Ancient (νξ) Egypt, p. 261-262.

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaoh, pp. 227, 229, 216, 216, and 222. (vo)

و «المصريون» The Egyptians أهمية الصلات التى تربط بين آتون ورع ورع حور أختى التى رعاها إخناتون، ورأى أن هناك «ديانة شمسية جرى إصلاحها» و «عبادة للشمس» وضع فيها إخناتون « . . . قدرًا من التركيز على آتون، أو التجلى المرئى للإله، يزيد قليلاً عما وضعه على رع حور أختى، القوة الخفية التى تحركها. » ويرى ألدرد أن «القوة الحالة في قرص الشمس هي رع» ولكن « . . . بدلاً من دمج سائر الآلهة القديمة كافة في إله الواحد [أى إله إخناتون]، استبعدها بشدة في توحيد صارم. » والنتيجة التى توصل إليها ألدرد هي أن «التوحيد الذي يعلنه إخناتون ليس التوحيد المشوب الخاص بما سبق من عصور، بل الإيمان بإله سام دون أى تأكيد لطبيعته الفريدة، وعبادة إله قدير وفرد» (٢٠٠). وقد وفَّق ألدرد بين البحث الخالي من العيوب وتجميع معظم الحقائق المعروفة ومعظم المسائل المتعلقة بديانة آتون بما قد يكون أكثر الأساليب وضوحًا وحيادية .

بالنسبة لإيريك هورنونج (المولود في ١٩٣٣م)، فهو يعتقد أنه «لأول مرة في التاريخ يصبح الإله واحدًا دون تعددية تكمله؛ فقد تحول التوحيد المشوب إلى توحيد. وجرى اختزال حجم الأشكال الإلهية إلى التجلى الفريد لآتون وأشعته... ولم يكن هدف إخناتون هو تنحية آمون عن عرشه، ولكن... إنكار وجود الآلهة كافة باستثناء آتون... ويمكن تلخيص العقيدة الجديدة بالعبارة التي تقول: «لا إله إلا آتون، وإخناتون نبيه» (٧٧).

يعتقد دونالد ب. ردفورد Donald B. Redford (المولود في ١٩٣٤م) أن «ما وراء ظل الشك في أن توحيد إخناتون كان توحيدًا صارمًا أنكر وجود سائر الآلهة»، ولكنه يتساءل عما إذا كانت «الديانة» هي المصطلح الصحيح» الذي يمكن تطبيقه بنفس الطريقة على كل من ديانة آتون والديانة العبرية. ويزعم ردفورد أن «...قرص الشمس رمز معقد، وإسقاط للملكية التي في السماء على نطاق كوني»، وأن «ما

Aldred, Cyril, The Egyptians, pp. 165-166 and Akhnaten, King of Egypt, p. 240. (V1) Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. (VV) 246, 249 and 248.

طرحه إخناتون لا ينطوى بحال من الأحوال على عقيدة، ذلك أنه قرار ملكى يتعلق بعلاقة الملك بأبيه وليس أكثر منه بديانة الشعب». كما أنه يعتقد أن «... قرص الشمس تبلور في تفكير إخناتون نتيجة لتمجيد أبيه أمنحت الثالث الذي كان لقبه إلى حد كبير هو «قرص الشمس المتألق».

يري ردفود أن ديانة آتون كانت توحيدًا، ولكنه ليس توحيدًا حقيقيًا على غط التوحيد العبراني في القرن السادس ق . م . وهو لا يرى تشابهًا بين « ديانة العمارنة» وأي من الديانة «العقائدية» التي في العصر الحديدي اللاحق «الخاصة بالإيمان بيَهُوه»... «الإله المنتقم شديد الغضب... ولكنه قادر كذلك على العطف والصفّح»، أو من باب أولى «المفاهيم (التوحيدية) لإشعياء في القرنين السادس والخامس. . . . » إلا أن ردفور ديري أن «قرص الشمس شفرة باهتة تثير القليل من رد الفعل في نفس العابد. . . فهذا الإله لا يمكن أن يصبح بحال من الأحوال إلهًا شخصيًا، إلا بالنسبة لابنه (إخناتون)، ولذلك لم يُصبغ بصفة العطف العامية. كما أنه لم يطالب بأي قانون خاص للسلوك الأخلاقي يختلف عما كان سائدًا في المجتمع المصرى منذ الزمن السحيق. » بل إن ردفورد يتساءل عما إذا كان «مضيعة للوقت» أن نقارن ديانة آتون والتوحيد أو التوحيد المشوب العبراني: « . . . هناك بون شاسع بين توحيد الفرعون [إخناتون] رفيع المنزلة الصارم والقسرى وبين التوحيد المشوب [موسى]، وهو ما نراه على أي الأحوال من خلال الموشور المشوه للنصوص التي كُتبت بعد ٧٠٠ عام من وفاة إخناتون»(٧٨). خلاصة القول هي أن ردفورد يرى أنه ليست هناك صلة لاهوتية أو أخلاقية أو ميثولوچية أو غير ذلك بين أي من آتون ويَهُوه أو بين التوحيد الموسوى المشوب أو النسق التوحيدي اللاحق.

من ناحية أخرى ، ليس لدى سيجموند فرويد (١٨٥٦ -١٨٣٩ م) شك في أن إخناتون «قدم شيئًا جديدًا حَوَّل عقيدة الإله العالمي إلى توحيد» . ولم يكن لدى فرويد كذلك شك بشأن الصلة بين آتون ويَهْوه : «إذا كان موسى مصريًا وإذا كان قد أوصل ديانته لليهود ، فلابد أنها ديانة إخناتون ، أي ديانة آتون» . ويشارك يان آسمان (المولود

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 377-382, and(vA) Akhnaten, The Heretic King, p. 232.

في ١٩٣٨م) فرويد الرأى. فهو يعتقد أن ديانة آتون «توحيد مصرى أصيل»، ذلك أن «إخناتون... المؤسس الأول للديانة التوحيدية المضادة في تاريخ البشرية» وأن «تاريخ الذاكرة الثقافية mnemohistory قادر كذلك على بيان أن الصلة بين التوحيد المصرى والتوراتي... لها أساس ما في التاريخ...» ويقول آسمان إن «هناك نتيجة محتملة واحدة يمكن التوصل إليها»، وهي ما قاله فرويد عن قيام موسى بـ«توصيل... ديانة آتون... إلى اليهود». ويرى آسمان أن «إخناتون ورث المفهوم الهليوپوليتاني الخاص بالإله العالمي... ولكنه حوّل عبادة محلية إلى ديانة عامة وأعطاها طابع التوحيد المتعصب.» ويتساءل آسمان كذلك عما إذا «... كان بإمكاننا القول إنه بدلاً من أن يؤسس إخناتون ديانة جديدة، كان أول من وجد طريقًا للخروج من الدين... فهو لم يرفض مجمع الآلهة التعددي فحسب، بل رفض كذلك فكرة الإله الشخصي يرفض مجمع الآلهة التعددي فحسب، بل رفض كذلك فكرة الإله الشخصي التأليهية. فليس هناك شيء سوى الطبيعة» (٢٧).

يرفض عالم المصريات الفرنسى نيكو لا جريمال (المولود في ١٩٤٨م) ضمنًا آراء آسمان كلها تقريبًا. ويذكر جريمال في «تاريخ مصر القديمة» Egypt أنه «من المبالغ فيه» الحديث عن التوحيد فيما يتعلق بديانة آتون. وهو يعترف بأن ديانة آتون «... توحى بنبرة لها كل مظاهر التوحيد» ، إلا أنه يرى «حيلة دينية» ترتبط به تجميع كل أوجه الخالق في شخص الملك نفسه». ويعتقد جريمال أن ديانة آتون «لم تكن هي نفسها ثورية وكانت بعيدة كونها تلك الديانة الثورية التي ادعاها العلماء في بعض الأحيان. » ويرى جريمال أن ديانة آتون «استمرار» لـ«صعود الديانة الهليوپوليتانية». . . و «من الواضح أن الشمس ـ الخالق المطلق ـ كانت اندماجًا لصفات الهيية مختلفة عديدة . فقد اختار أمنحت الرابع (إخناتون) عبادة الجانب المرئي من الشمس ـ قرصها ـ الذي تحدد دوره تحديدًا واضحًا في لاهوت هليوپوليس منذ عصر الدولة القديمة» (۱۸)

تتبنى عالمة مصريات فرنسية كذلك، وهي كلير لالويت (المولودة في ١٩٩٢) رأيًّا مشابهًا من حيث تطرفه وما يثيره من ارتباك فيما يتعلق بعبادة آتون وإخناتون. فلالويت مشابهًا من حيث علم المحمد المسلم المحمد ا

Redford, Donald B., Canaan and Israel in Ancient Egypt, pp. 377-382 and Akhna-(V4) ten, The Heretic King, p. 232.

Grimal, Nicolas, A history of Ancient Egypt, pp. 228 and 230. (A·)

تعتقد أن عبادة آتون لم تكن توحيدًا، وهي تقول في كتابها «نصوص مقدسة ونصوص مدنسة» Textes Sacrés et Textes Profanes: «الخرافة الشائعة التي تقول إن أمينوفيس (أمنحتب) الرابع. . . من المفترض أنه كان لديه إحساس بالتوحيد ومن المفترض أنه أحدث «ثورة دينية» في هذا الاتجاه، لا تكون معقولة حين نقرأ الوثائق المصرية نفسها، وليس التفسيرات الحديثة. فمنذ أقدم العصور (في مصر)، كان كل إله هو الأوحد في قلب المؤمن وروحه؛ وهو أمر لا يستبعد اللجوء المحتمل إلى سائر الألهة بهدف تحقيق قدر أكبر من الكفاءة السحرية» (٨١).

(سوف نرى بعد قليل أن تقييمات إخناتون الرجل تخضع كذلك لآراء شديدة الاختلاف والتطرف).

كما هو الحال في علم المصريات في كثير من الأحيان، فمن الصعب تأييد رأى واحد؛ ذلك أن هناك حكمًا مفيدة في نظريات معظم علماء المصريات الذين يحاولون استيضاح الرؤية في هذا الجدل الدائر حول ديانة آتون وحول ما إذا كان آتون إلها واحداً أم إلها مركبا أم أحد أوجه رع، أم إلها مع آلهة أخرى موجودة إلى جانبه، أم حتى إلها لم يأت بشيء جديد على نحو جوهرى إلى الديانة المصرية. ولكن لا ينبغى لتنوع تلك الآراء أن يحجب عنا حقيقة أن بعض علماء المصريات مثل ردفورد وجريمال ولالويت يتبنون مواقف متطرفة يبدو أنها تتحدى الإدراك السليم والحس العام. ومن المؤكد أنه من المشروع افتراض أن ديانة آتون لم تكن تتسم بتلك السمات اللاهوتية والأخلاقية الأساسية التي اتسم بها التوحيد العبراني اللاحق، ولكن من غير المعقول واحداً، هو آتون، خرج في النهاية في هذا النسق.

ليس المقصود بما سبق هو الإيحاء بأنه ليس هناك غموض؛ فالغموض موجود بالفعل. وإحدى المصاعب الكبرى في تقييم درجة التوحيد في ديانة آتون هي أنه بما بتوافق مع مبادئ نظام ماعت التقليدية، فإن إخناتون لم يتخل عن دوره كملك إلهي،

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, II, (A1)

Mythes, Contes et Poèsie, p. 125.

وكفرعون إله. ومن المرجح أن إخناتون كان يرى أن ماعت يعنى أول ما يعنى أنه، أى إخناتون باعتباره فرعون إله هو «حاكم ماعت»، أى حاكم النظام الطبيعى المتوافق الأزلى المقرر سلفًا كما أعلن في مصر ربما في عام ٣٠٠٠ق. م. ولم يكن إخناتون «يحيا بماعت» مثل الفراعنة كافة من قبله فحسب، بل إنه ابرز كذلك هذا الدور وأكد عليه بمستويات غير مسبوقة. ومن الناحية الدينية أعلن إخناتون نفسه بالفعل إلهًا إلى جانب آتون. ومن الناحية السياسية أبرز السلطة المطلقة التي يتمتع بها الفرعون الإله الذي باتت امتيازاته تلقى منافسة متزايدة من كبار الكهنة وحكام الأقاليم.

أشرنا من قبل إلى أن يترى وبرستد وويلسون في ترجماتهم لـ«الأنشودة الكبرى لآتون» ترجموا «عنخ ام ماعت» خطأ على أنها «يحيا بـ (أو «في» أو «على») الحقيقة»، وهو ما لم يفعله ليشتهايم وألدرد، حيث فضلا عبارة «يحيا بجاعت»، وما يوحى في المقام الأول بالحياة طبقًا للنظام الكوني الأزلى. وكان جاردنر يعتقد، مثله مثل رودولف أثينز Rudolf Athens، أن ماعت كانت تعنى لإخناتون «الوجود المرتب حسن التنظيم» دون الإشارة إلى الحقيقة الواقعية بحال من الأحوال» (٨٢٠). ورغم ذلك، وكما رأينا من قبل، فإنه حسب لغة ذلك العصر اللاهوتية والمجتمعية، كان قانون ماعت الخاص بالإلهة ماعت يوحى بالتعاليم الأخلاقية حتى وأن لم تكن تلك التعاليم ماعث الأساسي لماعت، ويظل رهانًا جيدًا أن إخناتون أبدى اهتمامًا بهذا الجانب أكثر مما أبداه من سبقه من الفراعنة.

لم تكن نسخة إخناتون من نسق الملكيّة الإلهية والفرعون الإله وكبير كهنة آتون أو عرافه الأكبر تتسم بقدر كبير من القوة فحسب، فقد قطع من الناحية اللاهوتية شوطًا أبعد بالنسبة للآثار الضخمة. وكما أن الإله آتون كان فرعون الكون (بل وكان له خرطوش ملكى)، كان إخناتون الفرعون الإلهى للأرض، الذي يصلى له الناس، أو على أقل تقدير يوجهون إليه أدعيتهم لآتون. وقد قضى بأنه ابن آتون ووسيطه الوحيد: «إنك في قلبى، وليس هناك من يعرفك سوى ابنك نفر خبرو رع، وحيد رع (وا ان رع، أي إخناتون). . . »(٨٣٠) ولذلك كان إخناتون جَزَءًا من إلوهية آتون، بل وكان يأكل القرابين المقدمة له.

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 223.(AY)

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 99.(AY)

لم يعظم إخناتون بهذا المرسوم سلطات الفرعون الإله الدكتاتورية فحسب، بل إنه زاد كذلك من التوقير والتبجيل والعبادة الواجبة تجاهه باعتباره الفرعون الإله من الحاشية ومن الشعب. ولكن رغم ما يبدو عليه ذلك من مفارقة، فمن الواضح كذلك أنه زاد من قرب إلهه آتون من الشعب؛ إذ أحب آتون رعيته واهتم بها.

والواقع أن إخناتون خلق ثالوثين. وكان الشالوث الأول يتكون من رع الأب الذى يشبه المسيح، وآتون قرص الشمس المرئى، وإخناتون باعتباره تجسيد رع وآتون، أى باعتباره رع وآتون الماديين. أما الثالوث الثانى فقد مد القدسية إلى «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى، التى صدر فى الواقع مرسوم بجعلها الإلهة الأم وكانت تُعبد فى مقصورة مخصصة لها. وفى هذا الثالوث - آتون وإخناتون ونفرتيتى - قُضى بأن يكون إخناتون ونفرتيتى النموذجين الكاملين لآتون، المتفائلين والسعيدين الورعين.

كان إخناتون، شأنه شأن الفراعنة الذين سبقوه كافة، هو المحسن في الحياة الدنيا، ولكنه أعلن نفسه محسنًا في الحياة الآخرة كذلك. وبصورة عامة، لم يسع إخناتون إلى الحد من استحواذ فكرة الموت والبعث والحياة الآخرة على المصريين؛ بل إنه سعى إلى إعادة توجيه ذلك لمصلحته هو وللإضرار بالمخلّص الشخصى الشعبي وإله الحياة الآخرة أوزيريس. ويمكن نيل الحياة الآخرة من خلال شفاعة إخناتون نفسه. أما حكم قاعة الحقيقتين والاعتراف السلبي والوحش أم موت الذي يلتهم من كان قلبه أثقل وزنًا من ريشة الحقيقة الخاصة بجاعت فقد ألغيت. كما ألغيت صور إيزيس ونفتيس الحامية على التوابيت لتحل محلها صور نفرتيتي. وكان من المفترض أن «الغربيين»، الموتى، يعبدون كلاً من إخناتون ونفرتيتي. وألغى كذلك دور أوزيريس.

يبدو واضحًا رغم ذلك أن آتون لم يكن إلهاً شخصيًا، مثل يّهُوه وبالأخص يسوع. والأصح أن آتون كان إلها شخصيًا لإخناتون وحده وإلى حد أقل أسرته. أما إله الناس الشخصى، ذلك الإله الذي كان يُفترض أنهم يصلون له، فكان إخناتون نفسه.

المشكلة الصعبة والمهمة الأخرى في لاهوت ديانة آتون هي تفسير المقصود على وجه الدقة بالمعنى الحقيقي للإشارات العديدة إلى ما يبدو إخاءً عالميًا. ونجد أن «الأنشودة الكبرى لآتون» تعلن بطريقة جميلة: « إنك [يا آتون] تملأ كل أرض بجمالك . . . وتحتضن أشعتك الأراضي . . . الأرضان [الوجهان القبلي والبحري] في ابتهاج . . .

[آمون] الذي يجعل البذرة تنمو داخل النساء، الذي يطعم الابن في رحم أمه، الذي يهدئه [الابن] كي يوقف دموعه. . . أراضي خور [سوريا] وكوش، وأرض مصر. أنت من وضع كل إنسان في مكانه . وأنت من يلبي حاجاتهم . الكل لديه طعامه . . . وجلودهم متميزة، لأنك ميزت بين الناس . إنك خلقت حعبي وألسنتهم شتى . . . وجلودهم متميزة، لأنك ميزت بين الناس . إنك خلقت حعبي [فيضان النيل السنوى الذي يحقق الرخاء الزراعي، ولكنه كذلك الإله الذي يجسد هذا الفيضان] في دات [العالم السفلي] . . . لتغذى الناس . . . كل الأراضي البعيدة تحييها أنت . . . حعبي من السماء للشعوب الأجنبية . . لمصر حعبي الذي يأتي من دات (\*\*) . . . أشعتك ترعي الحقول كافة . . . (38)

الحب الواضح المتبادل بين آتون والفرعون الحاكم إخناتون والناس عامة مصريين وأجانب والحيوانات والطبيعة لم يكن موجودًا من قبل في أي موضع بين الآلهة والإلهات المصرية الأخرى، حتى في كلمات ون نفر، أوزيريس، «الطيب والكامل للأبد».

يبدو أن «الأنشودة الكبرى لآتون» تشير إلى صفة مثالية بين المصريين، وبين الأجانب، وبين الأجانب والمصريين، بغض النظر عن فروق اللغة والطابع والجنس. غير أن السياق البراجماتي هو أن الإخاء عالى النزعة كان أمرًا يتناقض تناقضًا شديدًا مع القيم السياسية والدينية التراتبية والقومية النزعة والمتغطرسة التقليدية. وقبل عصر إخناتون وأثناءه وبعده كان المجتمع المصرى ذا توج شديد التراتبية والطبقية. وفيما يتعلق بالخاسوت، البلاد الأجنبية، كان آمون رع راسخًا بقوة في العقل المصرى باعتباره ملك الكون، وباعتباره إله الكون المُركَّب، ولكن كما رأينا، لم يكن ذلك يعنى الإخاء، بل كان يعنى السيادة المصرية والتفوق المصرى.

بناءً على أعمال إخناتون التي كانت في أغلب الأحيان متناقضة مع ما جرى التعبير عنه في «الأنشودة»، يظل اللغز هو مدى اختلافه مع القيم المصرية السائدة. ومن

<sup>(\*)</sup> نجد هنا إشارة إلى اعتماد مصر على نهر النيل في الزراعة ، بينما تعتمد شعوب بعض البلاد الأخرى على ماء المطر. والنيل عند قدماء المصريين انبثاق فرعى للمحيط الأزلى كان يحيط بالعالم. وهو ينبثق من أجل مصر على مقربة من الفنتين وسط دوامات الجندل (الشلال) الأول. كما أنه كان ينبثق من أجل الوجه البحرى في موقع بالقرب من القاهرة الحالية المترجم.

<sup>(</sup>٨٤) المرجع السابق، ص٩٦-٩٩ .

الواضح أن إخناتون لم يحدث أية تغييرات ذات بال للنسق الطبقى التراتبى الجامد فى مصر. ومن الواضح كذلك أنه لم يمض إلى آخر الشوط بالنسبة للرأى القائل إن الأجانب أقل شأنًا من المصريين. ورغم حقيقة أن إخناتون لم يقم بأية حملات عسكرية فى الخارج، فمن الواضح أنه لم يفعل أى شىء إيجابى لتغيير وضع السيادة والهيمنة المصرية فى الإمبراطورية الشاسعة التابعة لمصر. غير أن أهل الخاسوت، البلاد الأجنبية، لم يعد يشار إليهم بانتظام على أنهم «خاسئون» و»بؤساء».

من الواضح كذلك أن إخناتون كان يرى أن الإخاء والحب المتبادل فيما يتعلق بالمصريين العاديين والأجانب لا يمكنهم من الوصول مباشرة إلى الإله، ولا الحق في دخول معابد ديانة آتون. إذ ظل معبد آتون، مثله مثل معابد سائر الآلهة في مختلف العصور، مقصوراً على الفرعون وحاشيته والكهنة؛ أما عامة الناس فلم يكن مسموحاً لهم قط بتجاوز المدخل، أى الصرح، بخنت، الأول. ومن ناحية أخرى فإنه من الإنصاف الإشارة إلى أنه كان من المبكر من الناحية التاريخية اتخاذ الخطوة الثورية الخاصة بالسماح للناس بدخول المعبد أو مكان العبادة العام، في بلد مثل مصر حيث كان عامة الناس متحمسين في تدينهم، أو بين العبرانيين في بادئ الأمر.

منحت الثورة الموسوية، التي قامت بعد ١٥٠ سنة من بداية ثورة إخناتون، عامة الناس حق الوصول المباشر إلى الإله، ولكنها لم تمنحهم الحق الكامل في الوصول إلى الهيكل. ففي هيكل سليمان (ح. ٩٥٨ ق. م) كان الكاهن الأكبر هو الذي يدخل قدس الأقداس؛ أما سائر الكهنة فكان لهم الحق في الوصول إلى فناء الكهنة، بينما لم يكن العبر انيون العاديون يتجاوزون الفناء الثالث للهيكل (فناء بني إسرائيل)، في حين كانت النساء لا يتجاوزن الفناء الرابع، فناء النساء، أما الأغيار من غير اليهود فلم يكن مسموحًا لهم بتجاوز فناء الأغيار الخارجي. ولم يُخترع المعبد اليهودي الذي يجتمع فيه الكل للعبادة والدراسة إلا أثناء السبي البابلي (ح. ٥٨٦-٥٣٨ ق. م)، أي بعد أكثر من عمن إعلان إخناتون عن نموذجه المثالي الخاص بالإنجاء العالمي في ظل الإله الواحد الذي كان الأب المحب للبشرية كافة.

فى نفس الوقت تقريبًا (ربما بعد عام ١٤٠٠ ق. م تقريبًا)، يبدو أن الهندوس المتدينين تدينًا متحمسًا استبعدوا «البانتشاما» (المنبوذين الداليت)، الذين كانوا يمثلون

عدداً ضخمًا من الناس، من أضرحتهم ثم من معابدهم، ولكنهم سمحوا لسائر فئات المجتمع كافة بالدخول.

ومع ذلك ففى عام \* ١٣٥ ق. م على وجه التقريب، لم يكن هناك قائد فى العالم المعروف لنا غير إخناتون دعا إلى الإخاء والحب المتبادل بين الإله والناس وبين الشعوب وبعضها. ورغم كل القيود فإن ما لا أستطيع فهمه هو كيف يمكن لشخص أن يشك فى أننا نجد فى «أنشودة» إخناتون على الأقل قصيدة رائعة تعلى من شأن الفروق بين الشعوب والأجناس، بدلاً من انتقادها أو الاستفادة منها بشكل منظم. وكان برستد محقاً فى رؤية بداية الموقف الدولى المتسامح الجديد فى «الأنشودة»، ويخطئ الكثير من علماء المصريات المحدثين إلى حد كبير فى تقييمهم لهذا الجانب من ديانة إخناتون. فرغم عيوب اهتمام إخناتون البراجماتى بالإخاء والحب العالميين، فقد كان ذلك خطوة ضخمة للأمام كان لها آثارها المفيدة الكثيرة.

من المؤكد كذلك أن إخناتون تحرك تحو أشكال ذات صلة أخلاقية وليست دينية فحسب بين الإنسان والإله (أو آتون) ـ وهو أمر غير عادى بالنسبة للقرن الرابع عشر ق . م ـ حتى وإن لم يكن ممكنًا بالفعل التحدث عن أى قانون أخلاقي أو واجبات أخلاقية محددة في نسق آتون تتعدى ما كان موجودًا بالفعل بشكل تقليدي في مصر . وقد تُرك هذا الدور لليهودية والمسيحية التي أرست قواعد هذه المفاهيم في نظرية متماسكة على الأقل ، إن لم يكن في التطبيق العملي .

تعد القيود المتعلقة بتوحيد إخناتون قليلة إلى حد كبير على المستوى اللاهوتى. ففى كل من النصوص الدينية وفى ألقابه بالخراطيش الملكية، ألغى إخناتون تدريجيًا سائر الآلهة غير المندمجة فى آتون ـ رع حور أختى وشو ـ و أسقطت كذلك فى السنوات التالية، كما رأينا، الإشارة إلى حور أختى وشو لمصلحة رع باعتباره آتون، أو آتون الذى هو رع.

أمر إخناتون كذلك بحذف كلمة «نترو»، جمع إله. ولا يمكن النظر إلى محاولته لحو كل أسماء وصور الآلهة الأخرى، بدءًا بالإله الرئيسي السابق آمون رع، وكشطها فعليًا، وأمر بهجر كل معابدها، إلا على أنها عمل مناوئ بشدة لتعدد الآلهة. وكان

حماس إخناتون من الشدة بحيث أزال كذلك اسم أبيه أمنحت الشالث، لأنه كان يتضمن اسم آمون، ومحا تسع إشارات إلى الدنترو» في مقبرة الوزير رع مس الرائعة في غربي طيبة (TT55)، غير أن عماله نسوا إشارتين أخريين.

ومع ذلك فقد استمرت الإشارة إلى بعض المعبودات . إذ بقى حعيى ، باعتباره إله فيضان النيل ، وقد كان من الصعب عمل ما هو غير ذلك ، إذ لم يكن من المكن الفصل بين فيضان النيل السنوى وتجسده في صورة الإله حعيى .

لم تكن هناك إشارة مباشرة من جانب إخناتون إلى ماعت باعتبارها إلهة فى العام الثانى عشر من عهده، بل اتخذ إخناتون خطوة غير عادية بإصداره الأوامر بالاستعاضة عن الحرف الهيروغليفى التقليدى لماعت (الإلهة ماعت الراكعة وفى شعرها ريشة) بعلامة صوتية بشكل كامل. ومع ذلك كانت هناك إشارات مستمرة بالطبع إلى عنخ ام ماعت، «الحياة بماعت»، أى الحياة بقانون الإلهة ماعت. وكما هو الحال بالنسبة لعبى، لم يكن عمكنًا فى الواقع الفصل بين ماعت كإلهة وقانونها. ورغم ذلك فقد أشار إخناتون إلى عنخ ام ماعت أكثر من أى فرعون آخر، ولو لم يكن هناك سبب آخر لتغييره الحرف الهيروغليفى لماعت، فمن الواضح أن ماعت لم تكن تعنى لإخناتون فى الواقع النظام فحسب، بل كذلك نوعًا ما من الصدق والأخلاق، بل والأخلاق التى كانت تعد ثورية بالنسبة لعصره.

يبدو أن إخناتون نجح نجاحًا جزئيًا في مشروعه المناوئ لتعدد الآلهة بين النخبة الحاكمة والمميزة. فهو نفسه من عيَّن هؤلاء الموظفين، ودفع لهم أكثر من الفراعنة السابقين (قال آى: "إنه [إخناتون] يكوِّم مكافآتي من الذهب والفضة») (٥٠٠ وقطع لهم وعودًا (لم تتحقق) بأن تكون لهم مقابر فاخرة. ويبدو واضحًا أنه لم يكن متأكدًا كل التأكد من ولاء هؤلاء الأعيان وقادة الجيش، حيث كان حرس قصره يتكون من الجنود الآسيويين والنوبيين. ومن الواضح كذلك أنه حقق نجاحًا محدودًا بين الشعب، وبالطبع لم يحقق أى نجاح بالمرة بني الآلاف من كهنة آمون وكهنة سائر الآلهة الذي فقدوا وظائفهم وسلطتهم الاقتصادية الضخمة.

<sup>(</sup>٨٥) المرجع الشابق، ص ٩٤ .

يثبت اكتشاف العديد من الأشياء المكرسة للآلهة الأخرى في بقايا مدينة أخيتاتون، عما في ذلك تماثيل صغيرة لأوزيريس وإيزيس ويتاح وبس وتمائم عين حورس، والحت، حقيقة أنه حتى في مدينة آتون المقدسة لم يهجر الناس العاديون الآلهة والمعتقدات التقليدية. ومع أنه من المفروض أن إله الناس هو إخناتون نفسه، فلم يُقض قضاء فعليًا على العبادة الشعبية للإله حورس، الصديق المخلص للإنسان، أو على العبادة الموسعة للإله أوزيريس باعتباره الإله المخلص للموتى والحياة الآخرة، أو على عبادة الآلهة الأخرى. بل يبدو أن أم إخناتون، تي، التي من الواضح أن إخناتون كان يحبها حبًا جمًا ويحترمها أيما احترام، أشارت حين زارته في العمارنة في العام الثاني عشر من عهده، إلى والد إخناتون باسم أوزيريس أمنحته. وحتى إذا كانت الأدعية إلى آتون منقوشة على جعارين خيرى رع، فقد كانت لا تزال توضع على قلوب المرمياوات. واستمر وجود تعدد الآلهة في عقول الغالبية العظمي من المصريين وقلوبهم.

كما أكدت لوحات الحدود المحيطة بمدينة أخيتاتون كلاً من الأصول المركبة لديانة آتون واستمرار وجودها. ورغم إعلان آتون إلهًا واحدًا، فقد تكررت الإشارة إلى آلهة أخرى على اللوحات حتى وإن اعتبرت أوجهًا من أوجه آتون. وهنا كذلك نجد نفس الابتهال الاستهلالي الذي نجده في «الأنشودة الكبرى لآتون» ومعظم الأناشيد والأدعية الأخرى: «رع حور أختى الذي يبتهج في أرض النور باسمه شو الذي هو آتون، الذي يهب الحياة للأبد.» ويمكن أن نفترض أنه بالنسبة لخرطوش إخناتون، فقد كان من المكن كشط هذه الإشارات، ولكنه لم يفعل ذلك، تمامًا مثلما أنه لا يبدو أنه أمر بتغيير اسم كبير كهنة آتون الثاني من «كبير عرّافي رع حور أختى».

ومع ذلك فلابد من التأكيد على أن لوحات الحدود أبرزت في المقام الأول إرادة إخناتون الحديدية لإقامة مدينة تبقى للأبد باعتبارها مدينة آتون المقدسة في نفس المكان الذي أقامها فيه على وجه الدقة وليس في أي مكان آخر (تمامًا كما هو الحال بالنسب للموحدين العبرانيين المتشددين فيما يتعلق بأورشليم) والإبقاء عليها مقرًا ملكيًا له: «أخيتاتون . . . التي أسسها جلالته . . . أثرًا باقيًا لآتون ، بناء على أمر من والده . . .

لن أحنث بهذا العهد الذي قطعته لآتون أبي في كل الأبدية . . . ولن تُمحى . ولن تُحرَّب . ولن تُحَطَّم «(٨٦) .

يتوقع بعض علماء المصريات أن لوحات الحدود قد تشير إلى أن إخناتون توصل إلى حل وسط مع كهنة آمون في طيبة على ألا يتعدى مجال حكم آتون حدود مدينة أخيتاتون. وتجعل حقيقة أن ديانة آتون كانت الديانة الملكية، وأن معابد آتون وتجدت حتى في طيبة وكانت ستُقام في العديد غيرها من المدن وفي الخارج، وأن معابد الآلهة الأخرى كانت ستُغلق في نهاية الأمر. وهذه النظرية غير مرجَحة، إلا إذا كانت حيلة أو تكتكا مكراً.

عبَّرت لوحات الحدود كذلك عن العديد من النقاط المهمة بطريقة مشابهة له الأنشودة الكبرى لآتون» وفي فن العمارنة ، وهي الدور الرئيسي لإخناتون باعتباره الوسيط في عبادة آتون ، ومنن الحياة الآخرة التي أنعم بها على إخناتون وعائلته ، وإعلان أن آتون وإخناتون يحكمان الأرضين بناء على مبادئ نظام ماعت وعدلها .

فى مجالات كثيرة أخرى ظلت عبادة آتون أحادية مادية وطبيعية تتسم بسمات تعددية. وقبل هذا كله، ومع أن آتون كان إلها، فقد كان أول كل شيء قرص الشمس المادى المرئى الذي يمنح الضياء والحياة والدفء والخير، الذي يُعبد في معابد (بلا سقف) في الهواء الطلق حيث تُرى الشمس، مثل معابد رع الشمسية القديمة في هليو يوليس وأبي غراب وغيرهما. ولم يكن هناك تمثال لآتون في قدس الأقداس داخل معابد آتون يجرى إيقاظه وغسله ودهانه وتلبيسه وتنويمه، ولكن جدران المعابد كانت مغطاة بصور آتون والعائلة الملكية وكميات ضخمة من قرابين الماشية والطيور وحيوانات الصيد والخضروات والخبز والفاكهة والجعة والنبيذ البخور والزهور المقدمة لآتون. وكان الإله آتون هو الطبيعة أو جزءًا من الطبيعة، وليس فوق الطبيعة، حتى وإن خلق الطبيعة.

رغم دور آتون كخالق معيل لخلقه وما يحيط به من هالة أبوية وأخوية ، يمكن أن يكون مجرد خطوة على الطريق لاستنتاج أن عبادة إله الشمس آتون نشأت وكبرت

<sup>(</sup>٨٦) المرجع السابق، ص ٤٩ و ٥١ .

لتصبح أحادية لسخاء الشمس في مدها الإنسان بالضياء والدف اللازمين لبقائه، ولأنها الواقع الكوني المركزي، ولأنها أداة النظام والعدل، ولأن الفرعون في النسق السياسي كان هو ابن الشمس.

ورغم ذلك فلا يمكن أن تقتصر عقيدة آتون على شكل الأحادية الشمسية، وعلى العبادات الشمسية داخل التعددية مثل تل بن بن الأزلى، أو العبادات الشمسية الخاصة بآتون أو رع أو آمون رع. فقد كانت ديانة آتون في المقام الأول عبادة الإله الواحد. وكما سبق وأشرنا، لا يبدو أن هناك شكًا في أن إخناتون رفع قدر مفهوم الشمس (شو) إلى وضع المفهوم الواحد الذي يفسر الوجود، وفي أن هذه هي المرة الأولى المعروفة في التاريخ التي يوجد فيها مفهوم واحد يُستخدم لتفسير كل شيء.

كما نرى بسهولة مما سبق (وما سيلى)، فأنا شخصيًا أستنتج وجود أكثر من واقع فى ديانة آتون وأن الأرجح هو أنها كان وضعًا مشوَّشًا. فقد كانت ديانة آتون فى وقت واحد هرطقة وثورة وأحادية (ولكنها كان تشمل آتون بصورة ما على أنه أحد أوجه رع) وتوحيدًا أول أو بدائى، من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية. كما أنها كانت نتيجة منطقية لهيمنة عبادة الشمس الهليو پوليتانية ولاهوت الإله الرئيسي آمون رع وعالميته نتيجة للنزعة الإمپريالية.

وربما كان الفن، أكثر من الكلمات ومن الطريقة المصرية التقليدية، هو ما نجد فيه بقوة وفوراً الإحساس الشامل بديانة آتون، ويعظّم من حجم هذا الانطباع الاهتمام الأساسي لفن العمارنة ببيان الواقع. وأنا أرى أن هذا الإحساس بديانة آتون في فن العمارنة خاص بالأحادية الشمسية التمثيلية الحلولية المادية من النمط الطبيعي، وهو شكل العبادة الذي قد نقول اليوم إنه مشرّب بكل من الروح الوحدوجودية pantheist والتزلفية. ومن الواضح أن نسق عبادة إخناتون وحاشيته في عشرات من الأعمال الفنية بالعمارنة يشير إلى أوضاع من التزلف الشديد الذي يتناقض تناقضاً حادًا مع أوضاع الاعتدال العبراني السائد فيما بعد. ورغم ذلك فمن المكن إضافة شكل من أشكال التوحيد البدائي من الناحية الفكرية إلى الإحساس الأحادي الشمسي الحلولي في فن العمارنة، حتى وإن لم يكن موجودًا وجودًا مباشرًا. وبدون الجانب التمثيلي، يكون الإحساس في فن العمارنة قريب من الدفء والحب الذي في المزمور العبراني

رقم ١٠٤ المفترض من القرن العاشر، وهي المقارنة التي لا تطبق عادةً إلا على نص «أنشودة لآتون».

من الواضح أن ديانة آتون كانت ثورة وهرطقة ذات أبعاد ضخمة داخل السياق المصرى. فقد دمرت لفترة قصيرة أسس الديانة والفن المصريين التقليديين وغيرت نظرتهما الكلية.

وما من شك في أن جوهر ديانة آتون وسياقها كانا غير كافيين لوصفها بأن توحيد مكتمل أو حقيقي، إلا أنه ما من شك كذلك في أن التوحيد اختُرع مع ديانة آتون، حتى وإن كان توحيداً بدائياً أو أول. وبذلك كانت ديانة آتون تمثل تطوراً غير عادى في تاريخ الديانة، وهي جديرة بالثناء لأنها أسهمت إسهامًا كبيراً في جعلها القفزة إلى التوحيد الحقيقي ممكنة، وإن لم يكن بالإمكان إثبات ذلك بشكل رسمى.

## فن العمارنة: استهلال قصير للنزعات الطبيعية والواقعية وما فوق الواقعية والعاطفة والكاريكاتير (وكذلك المعالجة المثالية)

كان الوجه الأساسى من الديانة الآتونية هو تشجيع الفن غير الرسمى الطبيعى التعبيرى العاطفى الذى يتضمن موضوعات الحياة الدنيوية اليومية. وعلى بساطة هذه العبارة، فقد كان فن العمارنة يمثل رغم ذلك ثورة ضخمة فى تاريخ الفن. فطوال ما يزيد على • • ١٧ عام كان الفن المصرى يعمل فى إطار لاهوتى وتصميمى صارم كان فيه الجوهر المثالى لما ينبغى أن يكون، وليس الواقع، هو المعيار فيه، بل لم يكن المعيار فيحسب وإنما المفاهيم الأساسية للمجتمع. حطم الفن الآتونى (أو فن العمارنة، كما بات معروفًا) هذا النسق تحطيمًا جزئيًا، من حيث الشكل والمضمون.

ليس هناك أى شك فى أن دافع فن العمارنة الأساسى وقوانينه كانت من إملاء إخناتون نفسه، وإن كانت بداياتها أثناء عهد أبيه أمنحتپ الثالث. وربما تأثر أمنحتپ الرابع (إخناتون) وفنانوه بدورهم بالفن المينوى (\*) Minoan الكريتي الطبيعي القديم. فقد عُثر على شذرات من الفن المتأثر بالفن المينوي في آثار تل الضبعة (أڤاريس؟) التي تعود إلى عصر الهكسوس (ح. ١٦٥٠ - ١٥٥٠ق.م).

<sup>(\*)</sup> ثقافة العصر البرونزى المتقدم التي ازدهرت في جزيرة كريت في الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م- المترجم.

كان فن العمارنة يصور في الوقت ذاته إخناتون وأسرته بأسلوب ثورى ودنيوى ومسترخ، وقد أبَّد المفهوم المصرى التقليدي الخاص بإلوهية الفرعون، بل أبرزه، مستخدمًا في تحقيق ذلك أسلوبًا ثوريًا.

وحتى إذا لم يكن الحال كذلك باستمرار، فقد شجع فن العمارنة غطًا جديدًا من الفن يتسم بمضامينه الدنيوية غير الرسمية. فبدلاً من أن يكون فنًا رسميًا ذا طابع مثالى يمدح الفرعون والآلهة، كان يصور التعاليم الدينية وكان بمثابة "تجهيز" للحياة الآخرة، واقتربت مناظر الحياة الأسرية الدافئة المسترخية والحميمية والحب واللعب وتناول الطعام والفلاحة والصيد أكثر من صدر الصورة. ومن الواضح أن هذا الشكل من التصوير كان يهدف إلى خلق أثر من العفوية وتصوير مشكلة الواقع اليومى المحيّر ولغزه، وليس عرض الأشخاص أو الفراعنة أو غيرهم وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، أو عرض المناظر الجليلة التقليدية بلا عاطفة. وكانت النتيجة خليطًا من الفن الطبيعي والعاطفي والواقعي والمفرط في الواقعية . وكان ما يبديه من هرطقة على قدر هرطقة إخناتون الدينية .

انتهك فن العمارنة القانون التقليدى الخاص بالمضمون المقدس وقانون التصميم الصارم والمحدد سلفًا اللذين استخدمهما الفن المصرى قبله وبعده. ومع ذلك فقد استخدم فن العمارنة قانونًا. فرغم تحطيم معظم قواعد تصوير الأشخاص وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، وخاصة الفرعون الكامل والعالم الكامل، فقد فُرضت قواعد جديدة للتصميم وقانون جديد لمضمون إضفاء صفة الكمال. وبما كان عليه تصوير فن العمارنة الطبيعى الجديد كل الجدة من هرطقة، حيث كان بصورة أو بأخرى استمرارًا لمفهوم إضفاء صفة الكمال طبيعى النزعة.

بطبيعة الحال كان انتهاك النسق التقليدي للفن المصرى أوضح ما يكون في الرءوس المطولة التي تزيد في حجمها عما هو معتاد، والأجساد المطولة، والأفخاذ العريضة بشكل مبالغ فيه، والبطون المتدلية، والسيقان النحيفة التي استخدمها فن العمارنة باستمرار، حتى وإن لم يلتزم أحد بهذا القانون المقرر سلفًا كما كان الحال باستمرار تقريبًا فيما سبق.

غير فن العمارنة إلى حد كبير كذلك قوانين الأوضاع والإشارات الخاصة بالفن المصرى التقليدى، مما أسفر عن أثر غير رسمى وعفوى وحقيقى وليس أثرًا رسميًا أبديًا ومثاليًا. ولم تتغير التركيبة المصرية التقليدية التى تجمع بين الصورة الجانبية والأمامية للوجه، غير أن الشبكة التى تضم ١٨ مربعًا جرى تعديلها بحيث تتسع للتصوير الجديد للجسد. والنموذج غير العادى الوحيد لكيفية أنه من المستحيل قامًا على فن العمارنة أن يعمل بقواعد المضمون والتصميم والأوضاع هو اللوحة الجدارية التى تصور ابنتا إخناتون الودودتين الجادتين ولكنها مازحتين (موجودة الآن بمتحف الأشموليان بأكسفورد). وتلخص التحفة التعبيرية النزعة التى تصور العاطفة بطرق عديدة ما انتهكه فن العمارنة وحققه كأحسن ما يكون، رغم التركيز الأساسى على رأسى الفتاتين المطولتين اللتين ورحده على ما هو معتاد.

يظل هناك لغز يتعلق بأسباب هذا الأسلوب. فربما كانت النزعة التعبيرية التى من هذا النوع تكنيكًا لتصوير الواقع الحقيقى من خلال تشويه الواقع. وعلى أية حال، يشير كذلك الميل إلى تصوير الآخرين، وليس إخناتون فحسب، بهذه الطريقة غير العادية إلى دافع وميل أسلوبى واقعى، بل ومفرط فى واقعيته. وربما كان هناك دافع لاهوتى كذلك؛ وهو الرغبة فى الجمع بين النقيضين، وربما المبادئ الأنثوية والذكرية. ومع ذلك فقد كان ميل إخناتون الأسلوبى واللاهوتى ينزلق فى بعض الأحيان إلى الكاريكاتير القاسى.

يعتقد بعض المؤرخين أن هذا الأسلوب غير المعتاد في رسم الجسد لا علاقة له بالمفاهيم الفنية أو اللاهوتية. فهم يعتقدون أن إخناتون كان له في واقع الأمر وجه غريب - ويقول البعض قبيح - ونمط جسدى غير عادى صوره النحاتون والرسامون، وكان هذا هو السبب الذي أدى تصوير الكل، أو الكل تقريبًا، على هذا النحو. ومع أنه من الممكن أن إخناتون في فترة ما من حياته كان له ذلك النمط الوجهي والجسدى الغريب، فهناك كذلك التماثيل التي تصوره بطريقة طبيعية، أي بدون أي من سمات الغريب، فهناك كذلك التماثيل التي تصوره بطريقة طبيعية، أي بدون أي من سمات أسلوب العمارنة. (سوف نبحث بعد قليل النظريات العديدة المتعلقة بمدى كون صورة إخناتون الغريبة تشبهه في الواقع وما إذا كان إخناتون يعاني من مرض ما ربما تسبب في تلك السمات الجسدية أم لا).

بخلاف تلك الاعتبارات، ربما يكمن حل لغز أسلوب العمارنة في المفهوم المصرى التقليدي الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله وتصوير الملك على أنه إله، ولكن عمل ذلك بمعايير جديدة وبأسلوب وقانون مضمون جديدين. وكشأن الفن المصرى السابق كله، ظل فن العمارنة تصويراً للقوى الإلهية التي أضفيت عليها صفة الكمال، وخاصة المتعلق منها بالفرعون. أما ما تغير فهو الاستفادة من قانون تصوير الفرعون وأسلوبه ومضمونه. فرغم ثورية انتهاك قواعد التصميم والمضمون في الفن المصرى الخاصة للفرعون الذي أضيفت إليه صفة الكمال بالشكل الذي كانت عليه صور إخناتون، فهي قد تكون تقليدية في غرضها؛ ألا وهو تصوير الملك الإلهي، والإله الذي يعلو فوق البشر.

هذا هو ما يبدو عليه الحال في مجموعة من تماثيل إخناتون الضخمة التي عُثر عليها في بقايا معبد چم پا آتون بالكرنك الشرقي. وهي تكشف، وقد نُحتت طبقًا لقواعد التصميم الجديدة لقانون فن العمارنة، عن فرعون هادئ وراض عن نفسه تبرز جلاله ووقاره نتيجة متأنثة وغريبة تسبب فيها الفخذان العريضان وّالبطن المتدلي والرأس المطول والساقان النحيفتان. وربجا كانت تلك التماثيل تهدف إلى تقديس نفس المفهوم المصرى التقليدي الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله، وتصوير الملك على أنه إله، ولكن بالمعايير الجديدة وطبقًا لقانون الأسلوب الجديد. وهذه النتيجة على نفس القدر من الصرامة والوقار والرسمية التي كانت عليه الصورة السابقة لملوك مصر الإلهيين. وإذا كان هناك ما تغير بالفعل فهو أن إخناتون يظهر كشخص مأساوي، وهو أمر جديد في تصوير الفرعون لم يُسمع به من قبل.

ومع ذلك، فبينما يبدو أن هدف التماثيل الضخمة هو المقصد التقليدي، فلا يمكن قول الشيء نفسه عن الكثير من الأعمال الأخرى التي تصور إخناتون وأسرته. فلأول مرة يصور احد الفراعنة في أوضاع غير أوضاع المشي والجلوس والقتال التقليدية والوقورة التي أضفى عليها طابع الكمال. بل إن ما يدعو أكثر للاستغراب هو تلك المناظر التي تصور إخناتون في أوضاع منهكة ومتواضعة وسعيدة، وكذلك في مناظر اللهو والتقبيل مع أطفاله وفي مناظر رومانسية مع نفرتيتي التي يمسك يدها ويقبلها. وكانت تلك هي المرة الأولى في الفن المصرى التي يصور فيها أحد الفراعنة مع أسرته.

بل إن هناك منظرًا على التلاتات يصور إخناتون الممتعض، المضطر لخنق بطة في تضحية شعائرية، ومن الواضح أنه غير سعيد بذلك. وربحا كان أكثر المناظر إثارة للدهشة هو ذلك الذي في المقبرة الملكية بتل العمارنة، حيث يبدو حزينًا على وفاة ابنته مكت آتون («شاهد آتون» أو ربحا «التي يحميها آتون») وهي تضع مولودها، وربحا كانت كذلك زوجته (تزوجها في العام الثالث عشر من عهده حين كانت في الحادية عشرة من عمرها) وأم طفلتهما مريت آتون تاشريت (الصغرى، «محبوبة آتون»).

لم يكن أى من أغاط السلوك تلك المتعلقة بالفرعون يصور من قبل فى الفن المصرى ولم يُصور قط مرة أخرى، مع أن معظم تلك الأغاط كان موجوداً فى الحياة الخاصة، مع استثناء محتمل هو الحزن كامرأة. ولم يكن هذا السلوك العام ببساطة شديدة ضمن إطار تصوير الإله الفرعون الذى أضفى عليه طابع الكمال. بل كان دون مستوى وقار الفرعون الكامل الذى أضفيت عليه طابع الكمال، ولكنه لم يكن دون مستوى وقار إخناتون الذى من الواضح أنه كان يحاول بيان أن الفرعون الإله مثله كان كذلك يشعر بالأفراح والأتراح مثل سائر الناس كافة.

من الواضح أن إخناتون باستعماله مقاربة في الفن مقاربة راديكالية كتلك التي استعملها في الدين كان يسعى إلى تحرير الفن مما كان يبدو أنه يراه قواعد تصميم عفا عليه الزمن وطريقة ضيقة لإدراك الواقع. ورغم ذلك كانت هناك عيوب في نسقه. إذ يبدو أن إخناتون حصر فنانيه بشكل أساسي في رواية حياته وحياة أسرته اليومية ولم يكن الفن الذي يفضله مختلفًا في دافعه الدعائي عن دافع ما سبقه. كما أن جزءًا كبيرًا منه تبني أوضاعًا للتزلف الشديد لقرص الشمس آتون، الذي لم تكن له في مصر سابقة مصورة فيما يتعلق بأي إله آخر. بل إن بعضه يبدو وكأنه استباق لفن الهندوس والسيحيين الشعبي اللاحق الذي اتسم بالمبالغة والبهرجة والورع المصطنع.

يبدو رغم ذلك أن فنان العمارنة كانت لديه حرية أكبر من أى وقت مضى يمكن تفسيره فى البحث عن المدلول العميق وأفضل طريقة للتعبير عن منظر ما أو شخص ما، عما فى ذلك الفرعون. وكان الأمر كذلك حتى إذا اضطر لتطبيق المفاهيم والأساليب الآتونية الجديدة على كل الناس وكل شىء وصب عمله الفنى فى قالب قانون التوضيح والاتصال والدعاية الجديد. ولم يكن لدى فنان العمارنة الحرية الكاملة التى نعتبرها

طبيعية في الوقت الراهن، ولكن يبدو أنه كان يُعامل على أنه فرد أكثر من أى وقت آخر قبل ذلك أو بعد ذلك في مصر، وكان إخناتون نفسه هو الذي منح الفنان هذه المكانة الجديدة. لقد كان الفنان في سبيله إلى أن يصبح فنانًا بالمعنى الذي نفهمه الآن. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء سوف نرى أن ثغرة لمصلحة الفن الدنيوى الإنساني النزعة والأكثر تحررًا قد فُتحت في عهد إخناتون وأبقت بشكل مخفف على نوع من أسلوب ما بعد العمارنة بين الفراعنة التالين وحتى عصر حورمحب، بعدح. ١٣٢٣ ق.م.

كان هناك من الحرية في نسق العمارنة الفني ما يكفي للهروب من أية قواعد تقريبًا من حين لآخر، سواء أكانت تلك القيود قديمة أم جديدة. ويبدو أن هذا يصدق بشكل خاص قرب نهاية عهد إخناتون. فإحدى تحف فن العمارنة العظيمة، بل والفن المصرى كله في الواقع، وهي رأس نفرتيتي أو مرى آتون التي لم يتم تشطيبها وعُثر عليها في ستوديو النحات تحتمس (چيحوتي مُس) (وهي الآن في المتحف المصرى ببرلين) لا تتوافق مع قانون فن العمارنة بل ويمكن وصفها من الناحية الأسلوبية بأنها عمل فني واقعي حديث. وهذا الرأس من ناحية المضمون والأسلوب لشخص أبرزت صفاته الفردية وجماله غير العادي. أما أشهر عمل لتحتمس وأحد أشهر الأعمال في الفن المصرى كله، وهو التمثال النصفي من الحجر الجيري لنفرتيتي رائعة الجمال التي تبدو في كون آخر (عثر عليه لودڤيج بورخارت في عام ١٩١١م وموجود حاليًا في المتحف المصرى ببرلين)، فلا يحمل تقريبًا أي تشابه أسلوبي مع صور نفرتيتي الأخرى من "فن العمارنة الكلاسيكي" على اللوحات والجداريات والتلاتات.

ومع ذلك فلابد أن الانقسام بين تطبيق القواعد الجديدة والمبادرة الفنية الفردية كان حقيقيًا بشكل مزعج. ويتضح هذا بجلاء في تصوير نفرتيتي على مر السنين؛ فقد صُورِّت على نحو أنثوى مثير بخصر نحيل وفخذين عريضين وردفين ومنطقة العانة المبارزة، بطريقة «فوتوغرافية» شبه حديثة وبأسلوب إخناتون. وهناك هوة تفصل بين نقش نفرتيتي الرائع برأسها المشوه وأنفها الكبير وشفتيها السميكتين وذقنها البارز (التي عثر عليها پترى في عام ١٨٩٧ اللوحة ١٤-١٤ في كتابه (Tell el Amarna وقضح بشأن نفرتيتي النصفي الرائع الموجود بالمتحف المصرى في برلين؛ فكل ما هو واضح بشأن هذين البورتريهين أنهما يصوران نفرتيتي.

ولا شك في أن تحتمس كان أحد كبار النحاتين في عصر العمارنة وليس منشقًا أو استثناء ؛ فقد كان «محسوب الملك ومدير الأعمال» الذي خلف بك كبيرًا للنحاتين في العام العاشر من عهد إخناتون . وبالإضافة إلى أعماله غير الكلاسيكية ، بما في ذلك قوالب الجص ، عُثر على الكثير من قطع «فن العمارنة الكلاسيكي» في الستوديو الخاص ، به بما في ذلك رءوس إخناتون ونفرتيتي وكيا (إحدى زوجات إخناتون الأقل شأنًا) وبنات إخناتون . وبإذن من إخناتون ، أو بدون هذا الإذن ، كان تحتمس أحد أولى الحالات في التاريخ لفنان كان يعمل باعتباره فردًا وليس صانعًا ذليلاً مجهولاً ؛ ومن الواضح أنه كان يعامل على هذا النحو .

لم يكن فن العمارنة، شأنه في ذلك شأن الفن المصرى السابق، فنًا للفن؛ إذ لم يكن الفن باعتباره نشاطًا مستقلاً وطريقة للبحث والمعرفة. غير أن فن العمارنة كان ثغرة جزئية في مفهوم الفن باعتباره كأداة سحرية تخضع خضوعًا تامًا للمذاهب الدينية. وسرعان ما انتهت مغامرة فن العمارنة، ولكنها لا تزال قائمة باعتبارها المرة الأولى التي يكون الفن فيها مستقلاً إلى حدما عن الدين. ومع أنه ليست هناك صلات، ففن العمارنة جزء من مغامرة طويلة لانتزاع استقلال الفن عن الدين، وهي المغامرة التي استأنفتها بشكل جزئي البورتريهات الدنيوية لقدامي اليونانيين والرومان، قبل أن تزدهر في عصر النهضة في القرن الخامس عشر ثم تبلغ ذروتها بالحرية التامة للتعبير الفني في أواخر القرن التاسع عشر.

أعطى أسلوب فن العمارنة ومضمونه هذا الفن طبيعة وإحساساً لا يختلفان عن سائر الفن المصرى كله اختلافاً غريبًا فحسب، بل يوضحان على نحو كبير كذلك أسسه الفلسفية الراديكالية والمتفجرة. وتتناقض واقعيته واقعيته المفرطة، وعاطفته، وعبادته الأحادية الشمسية الوحدوجودية السعيدة، وموتيفاته الزهرية والطبيعية المرحة، وتواضعه وعدم رسميته وخفته التامة (خفته المبالغ فيه بشكل مصطنع في كثير من الأحيان) جميعها تناقضاً حاداً مع أشكال الفن المصرى التقليدي الرسمية والجادة والثقيلة والأساسية التي أضفى عليها طابع الكمال والموظفة وتتسم بالنفاق في كثير من الأحيان.

لا يُنْقص هذا الحكم شيئًا من العظمة الجادة الوقورة التي يتسم بها جزء كبير جدًا من الفن والعَمارة المصريين التقليديين، وهو ما كان يقوم على أساس لاهوتي وفلسفي

مختلف اختلافًا تامًا. وكان فن العمارنة موتسارت في أحسن أحواله، وكان الفن المصرى التقليدي [المؤلف الموسيقي] باخ في أحسن أحواله.

لا ينبغى أن ننسى كذلك الكاريكاتير فى فن العمارنة وما بعد العمارنة الذى كثيرًا ما يوضع فى غير موضعه. وكان التقليل من شأن الأسرى الآسيويين والأفارقة والأجانب عمارسة قياسية فى الفن المصرى واستمرت فى عصر العمارنة. غير أنه باستخدام أدوات فن العمارنة التعبيرية، أصبح كاريكاتير الآسيويين والأفارقة فى جزء من فن ما بعد العمارنة قاسيًا على نحو كبير.

فى كثير من الأحيان يمكن القول بأن العمارنة جعلت الفن فنًا. فرغم كل تقاليدها وقواعدها، فقد حطمت جزئيًا المفهوم المصرى القديم القائل بأنه لابد للفن باستمرار أن يصوِّر جوهرًا أضفى عليه طابع الكمال وليس الواقع بما فيه من قبح وجمال. وربما كانت تلك هى المرة الأولى التى يُطلَق فيها العنان بعض الشىء للعاطفة والشعور الفردى والتأويل بدلاً من الالتزامات الجماعية. ولم يكن للصورة والفنانين تلك الأبعاد من قبل. وهى الصلاحيات التى تحدد الفن والفنانين فى الوقت الراهن.

إن ما ندعوه الآن فنًا جُعل فنًا لأول مرة في عصر العمارنة.

## انهيار ديانة آتون والثورة المضادة بقيادة حورمحب وكهنة آمون بطيبة

انهار الاستطراد التوحيدى الآتونى الراديكالى بعد ١٥ إلى ٢٠ عامًا فقط. وربما كان إخناتون فى الثلاثين من عمره حين مات، وكان بلا شك رجلاً وحيداً وقد مات حُبًاه الكبيران، نفرتينى وكيا، وكان على الأقل أربعة من بناته الست ومعظم أحفاده وأمه تى قد أخذهن الموت، ربما بسبب الوباء الذى أثّر على جزء كبير من مصر الوسطى فى تلك الفترة. ومن المؤكد أنه كان يعى أن إمبراطورية مصر فى سبيلها إلى الانهيار، وربما كان من التعقل بحيث يفهم أن فرص بقاء توحيده الآتونى ضئيلة. ومن الواضح أنه دُفن فى المقبرة المحفورة فى الصخر (TA26) التى أعدها لنفسه فى جروف العمارنة الشرقية، ولكن لم يُعشر على شىء فى تلك المقبرة المنهوبة التى لم ينته العمل بها سوى تابوت مكسور من الجرانيت ليس بداخله مومياء. وفى عام ١٨٩١ اكتشف پترى الأوانى مكسور من الجرانيت ليس بداخله مومياء. وفى عام ١٨٩١ اكتشف پترى الأوانى الكانوبية وتماثيل الأوشابتى التى تخص إخناتون وقد نُثرت فى شوارع بقايا العمارنة.

حكم سمنخ كارع («الذي شرفته روح رع») لفترة قصيرة من حوالي ١٣٣٨ إلى ١٣٣٦ ق.م، وربما كان شريكًا على العرش اعتبارًا من العام الخامس عشر من عهد إخناتون. ومن المحتمل أن يكون سمنخ كارع قد حكم بمفرده كفرعون مكتمل السلطات لفترة قصيرة فحسب. فقد كان صهر إخناتون (من خلال زواجه من ابنته الكبرى مرى آتون، «محبوبة آتون»)، أو أخاه غير الشقيق من خلال أمنحت الثالث وأخته وزوجته سيت آمون، أو ابن عمه، أو من نسب غير معروف.

من المحتمل أن مرى آتون سبقت سمنخ كارع كفرعون لفترة قصيرة.

هناك نظرية أخرى تقول إن نفرتيتى هى التى حكمت، مستفيدة من سمات الفرعون التقليدية كالذقن المستعارة، مثلما فعلت حتشبسوت قبلها بمائة وخمسين عامًا. وكان الاسم نفر نفرو آتون («جميلة جميلات آتون»، أو «كامل هو جمال آتون»، أو «تام هو كمال آتون») شائعًا بالنسبة لكل من نفرتيتى وسمنخ كارع قبل تغيير اسمه. وهذه النظرية غير مرجحة إلى حد كبير حيث يبدو أن نفرتيتى توفيت فى العام الرابع عشر من عهد إخناتون بعد أن أحيلت إلى خلفية الصورة فى العام الثانى عشر من عهده فى الوقت الذى تصدرت الصورة زوجته الأقل شأنًا كيا وابنته وزوجته مرى آتون. وأهم من هذا كله، يبدو مرجحًا أن المومياء التى كانت فى حالة سيئة جدًا التى عثر عليها فى المقبرة كارع، لكن الجدل ما زال دائرًا ويدعى فيه بعض علماء الآثار أن المومياء هى مومياء إخناتون نفسه.

ولكن الأمر الغريب هو أنه إذا كان سمنخ كارع بالفعل ابن أمنحت الثالث، لأشار السم مولده، أى اسمه الثانى، نفر نفرو آتون، إلى أنه كان أول شخصية ملكية تحمل اسم آتون، قبل أن يغير أمنحت الرابع اسمه إلى إخناتون. ولذلك فإن أمنحت الثالث وليس إخناتون هو الذى أنشأ ممارسة إطلاق أسماء آتون.

فى الأشهر القليلة التى حكم فيها سمنخ كارع بمفرده بعد وفاة إخناتون، نبذ ديانة آتون على استحياء وتبنى مجمع الآلهة القديم بقيادة آمون رع. وقد جرى تنفيذ ذلك بتوجيه من آى، المفترض أنه مؤمن قوى بآتون، وهو الرجل المحفور فى مقبرته بالعمارنة هذه الكلمات: «أنا شخص مخلص للملك (إخناتون) الذى رعاه، الشخص صادق الولاء للحاكم ويساعد سيده: خادم كا جلالته، محسوبه...» (٨٧٠).

<sup>(</sup>٨٧) المرجع السابق، ص ٩٤ .

غير أن حورمحب، القائد الأعلى في جيش إخناتون (الذي ضاعف له إخناتون كذلك «هدايا من الذهب والفضة»، مثل آي) اعتبر جهود سمنخ كارع غير كافية، حيث لم يفعل سمنخ كارع شيئًا لتدمير معابد آتون أو على الأقل لتجريم لاهوت آتون. ومع ذلك كان يجرى الإعداد لعودة آمون رع كإله رئيسي ومعه مجمع الآلهة المصرى بالكامل.

بعد ذلك أصبح من يسمى «الملك الصبى» توت عنخ آتون («صورة آتون الحية»، ح. ١٣٣٦ - ١٣٣٧ ق. م)، الفرعون حين كان في الثامنة أو التاسعة من عمره. ويشير اسم تتويجه، ووجود صورة آتون على ظهر عرشه، وصورة آي بالبطن المترهل بأسلوب العمارنة في طقس «فتح الفم» على الجدار الشمالي من مقبرته (KV62)، إشارة واضحة إلى أن ديانة آتون ونتائجها لم يُقضَ عليها قضاءً مبرمًا.

مثلما هو الحال بالنسبة لسمنخ كارع، لم يتمكن أحد تحديد أصول توت عنخ آتون تحديداً مُرضيًا. فقد تزوج ابنة إخناتون الثالثة من نفرتيتى، عنخس ان پا آتون («حياتها من آتون») حين كانت في الثالثة عشرة تقريبًا. وربما كان توت عنخ آتون شقيق سمنخ كارع أو أخاه غير الشقيق أو ابن أخ أو ابن عم إخناتون، والأقل احتمالاً من هذا كله هو أنه ابن إخناتون نفسه (من كيا).

مرة أخرى، وبتوجيه وإكراه من آى المخادع، باعتباره وزيرًا، وعين حورمحب المراقبة التى تتسم بالشك، الذى كان فى ذلك الوقت إيمى ار مشا، «المشرف الأكبر على الجيش» و «قائد القُوَّاد»، غيَّر توت عنخ آتون اسمه إلى توت عنخ أمون («الصورة الحية لآمون») وغيرت عنخس ان پا أتون اسمها إلى عنخس ان آمون («حياتها من آمون»). وبعد ذلك انتقلوا من أخيتاتون/ العمارنة إلى طيبة، حيث عادت من جديد عبادة آمون وغيره من آلهة بشكل جاد. وجرت العودة الكاملة لنسق تعدد الآلهة وحظى كهنة طيبة ومعابدها القوية بالتشجيع باسم توت عنخ آمون.

أقام توت عنخ آمون، أو معلموه، لوحة بمعبد آمون بالكرنك (تسمى لوحة العودة، وهي الآن بالمتحف المصرى بالقاهرة) تحدد الخطوط العريضة للطريقة التي صار بها كل شيء «حطامًا» وكيف «قُلبت الأرض رأسًا على عقب وأدارت الآلهة ظهرها لهذه الأرض» أثناء عهد إخناتون. ووصف كل شيء جرى عمله «خدمةً لأبيه آمون»

بالإضافة إلى ما يبدو أنه كان طموحًا شخصيًا ضخمًا، كان حورمحب يفهم تمامًا الكهنة التعدديين العاطلين الغاضبين، وخاصة كهنة طيبة المؤيدين لـ«ملك الآلهة» آمون رع. وبعد موت إخناتون الفرعون الإله السلطوى الماكر، بدأ حورمحب وكهنة طيبة الذين شُوِّهت سمعتُهم وجرى التخلص منهم، وكانوا في ذلك الوقت أقوى الكهنة وأكثرهم عددًا، ثورتهم المضادة. ويبدو أنهم لم يقابلوا بمقاومة كبيرة.

لم تكن الثورة المضادة متعلقة بالأمور الدينية والاقتصادية فحسب. وكان واضحًا حينذاك أن حورمحب والكثير من كبار الساسة والجنود، الذين كانوا على ما يبدو قلقين في حياة إخناتون بشأن عجزه عن الحفاظ على وحدة مصر وازدهارها وعن السيطرة على مستعمراتها في رتنو الغرب آسيوية، معنيون بشدة بالنتائج، على المستوى الداخلي والخارجي، لاستمرار النسق السياسي الديني الآتوني. وما من شك في أن حورمحب وآي كانا، رغم فسادهما، محقين في استنتاجهما أن مصر معرضة لخطر الانهيار السياسي والاقتصادي وأن إمبراطوريتها معرضة لحطر التفكك.

تشير «رسائل العمارنة» المرسلة إلى إخناتون إلى أوقات شديدة الاضطراب، وبالأخص الشكاوى والتحذيرات وطلبات المساعدة العسكرية، ولكن يبدو أن المواجهة الحاسمة الحقيقية لم تحدث في زمن توت عنخ آمون فحسب حين انطلقت القوات الحيثية بقيادة الملك شبيليوليوما (ح. ١٣٧٠-١٣٣٠ ق. م) وهزموا الميتانيين في قرقميش واضطروا العديد من التابعين لمصر في شمال سوريا إلى تغيير ولائهم.

اختتم تلك الفترة حدث أخير محزن وأذل مصر القوية. فقد توفى توت عنخ آمون صغيراً، فى سن السادسة عشرة تقريبًا، ربما فى حادث قنص، وربما فى عملية عسكرية، وربما قتله حورمحب المتعطش للسلطة الذى يبدو أنه أراد الاستيلاء على الحكم كفرعون بأى ثمن. وكانت أرملة توت عنخ آمون عنخس ان آمون، آخر من تبقى من العائلة الملكية، كانت الوريثة الملكية على أى الأحوال؛ وهو ما يعنى أنه لابد

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 251-252. (AA)

للفرعون التالى أن يتزوجها في حال احترام قواعد وراثة العرش التي وضعت في بداية عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠ ق. م).

كانت عنخس ان آمون (عنخس ان پا آتون) الابنة الثالثة لإخناتون، التي ربما وُلدت في العام الخامس من عهده و تزوجت أباها وهي الحادية عشرة أو الثانية عشر في العام السادس عشر أو السابع عشر، ثم تزوجت سمنخ كارع حين ماتت زوجة سمنخ كارع الأولى، أختها مريت آتون، ثم تزوجت توت عنخ آمون. ورغم حقيقة تغييرها اسمها إلى عنخس ان آمون، فمن المحتمل أنها كانت لا تزال مرتبطة بديانة آتون. وعلى أي الأحوال، يبدو أنها كانت حينذاك يائسة من منع حورمحب قائد الثورة المضادة على ديانة آتون من أن يصبح فرعونًا.

ربما تآمرت عنخس ان آمون مع آى، وربما دبرت الخطة بنفسها، ولكنها اتخذت مبادرة غير عادية بإرسالها خطابًا إلى ملك الحيثيين المنتصر شبيلوليوما تطلب منه بوصفها الوريثة الملكية أن يبعث بأحد أبنائه لتتزوجه، مما يجعل فرعونًا حيثيًا على مصر ويجعل الحيثيين حلفاء لمصر. وكانت تلك طريقة تكاد تكون غير معقولة للتفكير وهى دعوة أجنبي ليكون فرعون مصر! وربما يكون حورمحب قد علم بأمر الخطة، ولكن على أى الأحوال، كانت النتيجة هى قتل زنانا ابن شبيلوليوما وهو فى طريقه إلى مصر، مما فتح الباب لعقود من الصراع المسلح بين الحيثيين ومصر.

تزوجت الوريثة الملكية عنخس ان آمون آى الذى يزيد عمره عن السبعين (ح. ١٣٢٧-١٣٣٧ ق. م). ولو كان آى والد نفرتيتى بالفعل وشقيق تى، فحينئذ تكون عنخس ان آمون قد تزوجت جدها وشقيق جدتها! ولم يحكم آى فترة تكفى لاستكمال القضاء على عبادة آتون. ومن الغريب أنه لم يحطم الإشارات إلى آتون وإخناتون في نصوص «الأنشودة الكبرى لآتون» وفي «أنشودة إلى آتون والملك» في مقبرته غير المنتهية بالعمارنة (TA25) بعد أن ارتد عن الإيمان بآتون.

عندُما توفى آى اختفت عنخس ان آمون من المشهد العام أو ماتت. تزوج حورمحب ابنة آى موت نجمت التى كانت تحمل لقب «وريثة» لضمان المطالبة الشرعية بالعرش وقد تُوج فرعونًا، حيث من المفترض أن من توجه هو آمون نفسه فى حضرة العديد من الآلهة الأخرى. خسرت «حياتها من آتون» (عنخس ان پا آتون، التى

أصبحت عنخس ان آمون) المعركة مع چسر خبرو رع/ حورمحب، التي فعل، وكان لا يزال يفعل، أقصى ما يمكن لتدمير سمعة آبيها، والبنسق الآتوني، والمدينة، والمعابد، والمقابر التي دفنت بها أسرتها.

أكمل حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق.م) باسمه الحورى «الثور القوى ذو القرارات الحكيمة» بعنف ثورة آمون المضادة. وكان إنكار التوحيد الآتوني وإعادة آمون باعتباره نيسوت نترو، «ملك الآلهة»، وأبا الفرعون واضحًا منذ بداية عصر حورمحب، حتى وإنَّ لم يحظر عبادة أتون على الفور. فقد أعاد عبادة أمون، وأعاد أراضيها التي كان إخناتون قد صادرها وأكد عودة النسق التعددي السابق الذي كان توت عنخ آمون قد أعلنه بالفعل. غير أنه كان حريصًا كذلك على ألا يحقق لآمون وطيبة الانتصار الكامل؛ فقد شجع عبادة سائر الآلهة وأعاد دور منف الديني والإداري بشكل جزئى. وبينما كان توت عنخ آمون لا يزال حيًّا، نجد أن الدعاء والأنشودة اللذين على تمثاله الذي أقامه في معبد پتاح بمنف (حاليًا بمتحف المتروپوليتان بنيويورك) يمدح تحوت ويتاح وسخمت وأوزيريس وخنوم ورع وحور أختى ؛ ومن الواضح أنه يشير إلى أن توحيد إخناًتونَ لم يعدله أي معنى . كما عين حورمحب كذلك العديد من زملائه الجنود في المناصب الإدارية بالأقاليم وألغى مركزية النظام السياسي والاقتصادي الذي بالغ إخناتون في مركزيته. واستقبل الكثير من الوفود الأجنبية وقام بمحاولة محدودة لاستعادة السيطرة العسكرية المصرية في رتنو، ولكن يبدو أن هذه المحاولة كانت غير ناجحة إلى حد كبير. وطبقًا لما تقوله الوثائق الحيثية فإن مزاعم حورمحب الخاصة بالانتصارات العسكرية كانت أكاذيب شديدة الوضوح.

محا حورمحب اسم توت عنخ آتون وأحل محله اسمه على لوحة الإعادة بمعبد الكرنك التي أعادت آمون وسائر الآلهة إلى وضعها السابق. وعلى ما يسمى مرسوم لوحة الإصلاح بمعبد آمون في الكرنك، أعلن حورمحب أنه «حسَّن هذه الأرض بكاملها» عن طريق إصلاح الإدارة، وخاصة القضاء، إصلاحًا شاملاً، وإزالة الفساد والسرقة. وقال حورمحب أنه سعى إلى «[طرد] الشر وقمع الكذب. . . وتخليص المصريين من أشكال الظلم التي بينهم . . . ساعيًا إلى رفاهية المصريين . . . » وقد وعد بالحماية لعامة الناس وبالموت للمعتدين الآثمين، بما في ذلك الجنود و«جباة الضرائب

الميالون إلى السرقة». وسوف يعاقب الآثمون عقابًا شديدًا يشمل «الضرب. . . بمائة ضربة ، وفتح خمسة جروح . . . » أو «سوف يُجدع أنفه وسوف يُرسل ]إلى المنفى [إلى ثا[رو] [في سيناء] (٨٩)

قبل السنة العاشرة من عهده، دمر حورمحب معابد آتون في طيبة ومدينة أخيتاتون بكاملها بما في ذلك المقابر (مع أن التدمير الكامل للمعابد الآتونية لم يحدث قبل عهد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩-١٢٧٥ ق.م). وأمر حورمحب بمحو اسم إخناتون حيثما وجد. وقد مُحي اسم إخناتون وكُشطَ. وتُليت التعاويذ للقضاء على اسمه، أي تدمير الرن الخاص به، أي روح اسمه، بل كل أرواحه. كما محا حورمحب اسم آي بقدر كبير، حيث اعتبر أن آي كان فاترًا وتعوزه الحماسة. فقد حُكم على كل من إخناتون وآي بما كان المصري يفزع منه أكثر من أي شيء آخر - وهو «الموتة الثانية» ـ أي لا تكون له حياة آخرة ، ولم يعد يُشار إلى إخناتون باسمه ، بل باعتباره «المجرم» الذي اخترع نسقًا كريهًا مجنونًا جلب البؤس لمصر ،

بدأ حورمحب كذلك مشروع بناء طموحًا شمل تجديد الكثير من المعابد، وخاصة معبد آمون رع في الكرنك. وقد أقام في هذا الموقع ثلاثة صروح، بخنت، كبيرة، وهي بوابات المعبد الضخمة. ولهذا الغرض استخدم ٤٠ ألفًا من أحجار التلاتات التي استعارها من معابد آتون المدمرة. كما استولى حورمحب لنفسه على معبد أي الجنائزي في چامت (مدينة هابو)، بطيبة الغربية، وهجر مقبرته بسقارة التي كاد العمل فيها ينتهى وَبني لنفسه مقبرة أكبر منها (طولها ٥٤٣ قدمًا [٥,٣٠١ متر] وأجمل منها في وادى الملوك (٢٧٥٦). كما أقام معبدًا منحوتًا في الصخر في جبل السلسلة شمالي الفنتين وضع نفسه فيه إلى جانب سوبك إله المياه والسماء المحلى الذي يتخذ شكل التمساح بين الآلهة السبعة الممثلة!

بل حاول حورمحب أن يحكم بعد موته بتعيينه وزيره وزميله الجندي رمسيس الأول (ح. ١٢٩٥-١٢٩٤ ق.م) خليفة له.

Breadted, James Henry, Ancient Records of Egypt, Vol. 3, 50-67, pp. 25-33.(A9)

رغم كل ما قيل، فإن من التبسيط النظر إلى حورمحب نظرة سيئة فحسب. فمع أن له جوانبه المظلمة، فإنه من الناحية البراجماتية فعل ما أملته عليه الأحداث وفعله بحيوية ونشاط، وخاصة حملته لتطهير الإدارة والقضاء على الفساد والسرقة. وكثير مما قد نعتبره اليوم سلوك إنسان مرعب كان في حقيقة الأمر ممارسة قياسية بالنسبة للفرعون الإله. ففي عهد أمنحت الثالث كان جنديًا كاهنًا من بين كهنة آمون رع وليس هناك دليل كذلك على أنه كان توحيديًا آتونيًا مخلصًا. ومن المفترض أنه حتى إذا اختار الحفاظ على توحيده، فالمحتمل هو أن النمو السريع في تأييد التعددية كان سيجعل من المستحيل الإبقاء على مثل هذا الاختيار.

تحول آتون نفسه بعد تعايشه مع سائر الآلهة لمدة تزيد على العشرين عامًا تقريبًا من بعد وفاة إخناتون إلى إله ضئيل الشأن. وبصفته قرص الشمس المرئى أصبح يقوم بدور صغير باعتباره أحد جوانب آمون رع. ومع ذلك بدا مستحيلاً أن يُمحى تأثير توحيد آتون الإخناتونى البدائى بالكامل. فقد ظل يقوم بدور آنى، في مصر، وفي المستقبل على الأرجح في إسرائيل وربما في بلاد فارس.

كان نمط التعددية الذى أعيد إلى مصر شيئًا فشيئًا هو لاهوت الإله الرئيسى آمون رع، بشكله الأقوى والأكثر توحيدية مع التأكيد بشكل بارز على لاهوت هليوپوليس الشمسى . وكما رأينا في المجلد الأول، فإنه على مدار قرن قبل التجربة التوحيدية البدائية الآتونية، كان لاهوت الإله الرئيسي آمون رع قد بلغ ذُرى توحيدية غير مسبوقة وأخذ في الحسبان إلى حد كبير المفاهيم التي كانت قد أدت إلى التوحيد البدائي . فهاهو يستمر بقوة على نفس الطريق إلى حد كبير، حيث كان يقلل من شأن دور آتون ليصبح لا شيء تقريبًا ويمزج لاهوت الإله الرئيسي الشمسي بالاتجاهات التوحيدية داخل نسق تعددي .

بعد حوالى ٧٠ سنة من «أنشودة إلى آتون»، جرى تجاوز لاهوت الإله الرئيسى المجمل التوحيدى السابق. فقد أدمجت آلهة مصر الرئيسية الثلاثة، آمون ورع و پتاح، في ثالوث يتسم بوحدته العضوية، حيث كان آمون نب تم، رب الكل. وبالطبع استعاد آمون كل ألقابه الخاصة بالوحدوية والقدرة التي لم يتلقاها من قبله إله مصرى آخر بهذه الكثرة سوى آتون؛ «رب الأرباب»، و «الفرد»، و «أبو الآلهة»، والإله الذي «خلق نفسه»، و «لم يكن من قبله إله»، الخ.

أصبح آمون إلها أكثر وداً وأخلاقاً. ففي «أنشودة لآمون» الموجودة في بردية أناتاسي الثانية التي تعود إلى عصر الرعامسة، نجد أن آتون «مدير دفة [الضعيف] الذي يعطى الخبر لمن لا خبر عنده . . . ثروتي في دار[رب] ي . وربي هو من يحميني . . . آمون الذي يعرف الود ، الذي يصغى لمن يدعوه . . . » ومن السهل أن نرى تأثير مفاهيم الذي يعرف الود ، الذي يصغى لمن يدعوه . . . » ومن السهل أن نرى تأثير مفاهيم إخناتون هذا كله . والواقع أن يان آسمان في كتابه «ديانة مصر الشمسية في الدولة الحديثة ، رع وآمون وأزمة التعددية » dom, Re, Amun and the Crisis of Polytheism و«الديانة الفردية» النابعة من «جذور أثناء عصر العمارنة . . وأخيراً تغيير بنية الديانة والعقلية والنظرة الكلية المصرية بشكل إجمالي » . ويرى آسمان أن «آمون رع عصر والعامسة إلى يغضب من الشر ويتحرك ضده بغضب لا سبيل إلى تهدئته» (١٠٠) . وكما رأينا في الفصل الثامن ، فإن «أناشيد التوبة» التي عُثر عليها في قرية العمال بدير المدينة عيل إلى إثبات أنه كان هناك بالفعل ظهور معمم لمشاعر التدين الفردي والندم أثناء فترة ما بعد العمارنة .

ولكن بالرغم من تلك المساعر، التي يبدو أنها إحدى صور المفاهيم التوحيدية السّبقية، ظل لاهوت آمون رع متوافقًا مع التعددية. ولم يكن لاهوت الإله الرئيسي الخاص بآمون رع بشكله المستعاد أكثر تعارضًا مع التعددية من لاهوت الإله الرئيسي السابقة الشمسي الخاص بآمون رع فيما قبل آتون، أو أشكال لاهوت الإله الرئيسي السابقة كافة. وقد ازدهرت آلهة مجمع الآلهة جميعها، بما في ذلك مئات الآلهة المحلية الصغرى، وتغني الناس بالثناء عليها، ولكنها كانت كلها أوجهًا لآمون. وظل رع زعيم الآلهة والجانب الشمسي الرئيسي في آمون رع. وأعيد أوزيريس باعتباره ملك زعيم الآلهة والجانب الشمسي الرئيسي في آمون رع. واحتفظ پتاح بوضع قوى، وإن العالم السفلي، دوات، والمعيل الخير للحياة الآخرة. واحتفظ پتاح بوضع قوى، وإن قل نفوذه بطبيعة الحال إلى حد كبير عما كان عليه الحال في أوجه. ومن جديد أظهر المصريون أنهم غير منزعجين بحال من الأحوال من التناقضات والقيود اللاهوتية المفرطة وكانوا على استعداد باستمرار لعمل تركيبة ما دون التخلص من أي طبقة سابقة دات مغزى.

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 112 and Assmann, (9.)

Jan, Egyptian SolarReligion in the New Kingdom, pp. 140 and 203.

لم يصل الحال بلاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع إلى حد الخطوة المنطقية التالية في عملية التوحيد، أي إعلان آمون رع إلهًا واحدًا وخلق صدع لا سبيل إلى رأبه مع التعددية. فهذا هو ما فعلته ديانة آتون وما سوف يفعله التوحيد العبراني فيما بعد.

وهكذا أدخلت النخبة المصرية والشعب المصرى تأثير إخناتون في الشكل المقبول من أقوى لاهوت شمسى للإله الرئيسي، المشوب بالورع، وعادوا إلى ممارسة تعددية ضخمة، بل ومؤكدة.

أعيد من جديد العيدان السنويان الكبيران يُحتفل فيهما على نحو كبير بآمون رع ونسقه، كان قد بدأ الاحتفال بهما في مستهل عصر الدولة الحديثة، وجرى توسيعهما وتضخيمهما. وربحا يبين هذان العيدان أفضل من الترتيبات اللاهوتية كيف أن ديانة آتون قد رُفضت رفضاً تاماً ومقدار ضخامة عودة مصر إلى التعددية. ومن المؤكد أنه من الناحية الاقتصادية، وربحا اللاهوتية كذلك، أن العدد الأكبر من الكهنة والأعيان كان يفضل التعددية، ومن المؤكد أن عامة الناس كافة على وجه التقريب لم يدركوا سبب يفضل التعددية، ومن المؤكد أن عامة الناس كافة على وجه التقريب لم يدركوا سبب الوثائق العديدة والبيانات الفرعونية، يبدو أن احتفال أوبت الضخم وعيد الوادى الوثائق العديدة والبيانات الفرعونية، يبدو أن احتفال أوبت الضخم وعيد الوادى الجميل كانا إشارتين واضحتين إلى أن عصر آتون كان يُنظر إلى العودة إلى الديانة التعددية ديني وبؤس هجرت فيه الآلهة مصر، وكان يُنظر إلى العودة إلى الديانة التعددية التقليدية على أنها عودة إلى سواء السبيل. وكان ذلك نوعًا من المبالغة إلى حدما؛ فالتوحيد المبدائي الآتوني لا يمكن أن يضارع تعددية آمون رع من حيث الضخامة، فاكنه لم يكن متقشفاً عاماً، حيث كان يتسم بكثير من الجوانب البهيجة.

كان الاحتفال بعيد أويت يجرى في الشهر الثاني من أخت، فصل الفيضان، في معبدى الكرنك والأقصر، وكان واحدًا من أكثر احتفالات آمون رع الدينية إسرافًا وشعبية في مصر، وهاهو يُحتفل به بقدر كبير من التباهي والتفاخر. وبحلول عهد رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤ - ١١٥٣ ق. م)، زيد عدد أيام الاحتفال به من ١١ إلى ٢٧ يومًا.

كان ثالوث الآلهة آمون وموت وخونسو داخل مقاصير ذهبية يحمل على مراكب مزخرفة زخارف جميلة من إيپت إيسوت، الكرنك، إلى معبد الاحتفالات بالأقصر،

إيبت رسيت، «المكان المختار الجنوبي»، على مسافة ميلين تقريبًا إلى الجنوب في النيل. وكان التعبير عن النشاط الجنسى المتقد والديني عن طريق وجه الفحولة الذكرية لآمون، وهو الإله مين، «الصارم»، بقضيبه المنتصب الطويل والجماع الإلهى المفترض بين آمون/ مين وحمت نتر نت إمن، «زوجة الإله آمون» - إحدى زوجات الفرعون الحاكم أو بناته - التي يولد منها فرعون المستقبل.

بعد ذلك يدخل الفرعون الحاكم پر رع المعبد، قدس الأقداس، ويندمج مع الكا الملكية ويعاد تأكيد إلوهيته من خلال طقس سرى. ويعود للظهور من جديد باعتباره كائنًا جرى تحويله وتجديده في وضعه كإله، أي ابن آمون رع.

وكان يُضحى بالحيوانات، وكانت كميات ضخمة من الطعام والشراب توزع مجانًا. وكان الموسيقيون والمغنون والراقصون يشجعون حشود العامة والأعيان. وكان الناس يستخدمون تماثيل الآلهة أثناء الموكب وهي داخل مراكبها، ويا، للإجابة عن أسئلة لديهم من خلال بعض الإشارات التي ترسلها إليهم ويطلبون منها النبوءات والخدمات.

كانت النقطة الجوهرية هي أن آمون رع، أي آمون، بات من جديد الإله الرئيسي القوى الذي لا منافس له داخل النسق التعددي، وكان الفرعون الحاكم ابنه، وكان كهنة آمون أصحاب النفوذ في طيبة، مدينة آمون، من جديد كهنة مصر الأعلون وأصحاب النفوذ الاقتصاد الأساسيين في البلاد.

ولكن ربما كانت هناك كذلك نقاط جوهرية أخرى غير مدركة ؛ فقد أصبح التطور والإصلاح اللاهوتي الجوهري مستحيلاً بالنسبة لسائر التاريخ المصرى . . . غير أن دور مصر ، باعتبارها نفوذاً وبصفتها بؤرة للرفض في التطور نحو التوحيد كدين لأكثر من نصف سكان العالم ، كان أبعد من أن ينتهى .

## هل أشرت ديانة آتون على التوحيد العبراني، أم كانت نموذجًا مضادًا؟

رأينا وسوف نرى بتفصيل أكبر في الفصل التالي - أنه ما من سبيل لإثبات أن التوحيد العبراني تأثر بالاتجاهات التوحيدية المصرية . ورأينا كذلك أنه مع أن الفروق

بين الاتجاهات التوحيدية المصرية، وأبرزها لاهوت الإله الرئيسى الشمسى الخاص بآمون رع وتوحيد إخناتون البدائى ولاهوت پتاح/منف، والتوحيد العبرانى كبيرة جدًا، فلا يمكن استبعاد احتمال التأثير المصرى فى إطار عملية تطورية جزئية نحو التوحيد الحقيقى. غير أنه من الضرورى كذلك الإشارة إلى أن التطور نحو التوحيد الحقيقى شمل ولا شك ما رفضته إسرائيل بشأن مصر على المستويات اللاهوتية والفنية والأخلاقية. وربحا كان لهذا الرفض دور فى حجم التأثيرات المحتملة. وعلى أية حال فإنه من السهل بيان أن مصر بصورة عامة، وحتى جوانب من ديانة آتون، كانت غاذج مضادة بالنسبة لإسرائيل.

من الواضح أن مركزية الصورة، أى الفن، فى ديانة آتون كما هو الحال على امتداد التاريخ المصرى، كانت مرفوضة بموجب التحريم العبرانى لـ«الصور المنحوتة». ومن الطبيعى أن عبادة الشمس المادية الحلولية وأشعة ضوئها كانت أساسية بالنسبة لديانة آتون، بينما كان يَهُوه القدير والروحانى الذى يسمو فوق المادة، ولا يمكن تصويره، هو مركزية العبادة العبرانية التقليدية.

وكما رأينا، فإن التعارض بين الحلول والسمو فوق المادة أكثر أهمية من الفرق بين التعددية والتوحيد، وهذا هو ما يحدد الفرق أساسًا في مقاربة الإلهي بين المصريين، ومعهم سائر الشعوب في الواقع، وبين العبرانيين.

ظل إخناتون عند وصف آتون وعند تصويره في الفن داخل إطار الحلول، وداخل السياق التعددي لآلهة الطبيعة المادية المرئية وتشخيصها في الكون وبين البشر. وكان إله السماء السومري آن إلها من وراء الكواليس ولكنه كان حالاً في السماء وكان له أب وأم وأطفال. وخلق الإله الهندي الأب العظيم براهما الكون وهو مثال لهذا الكون، ولكن براهما نشأ في بيضة ذهبية أو زهرة لوتس، وكان له في البداية خمسة رءوس ثم أربعة، والعديد من الزوجات (من بينهن إحدى بناته) والعديد من الأبناء. وإله زرادشت، أهورا مزدا (الذي ربحا ظهر في القرن السادس الميلادي كإله توحيدي بالفعل)، هو وحده الذي يقترب من أشكال السمو فوق المادة وكلية القدرة، مع أنه نشأ كذلك في الحلول، في الضوء، باعتباره توءم مثرا إله السماء وكان له ابن، وكانت تعارضه القوة الضخمة، أهريمان، وارتبط على المستوى المادي ارتباطاً قويًا بالنار.

لا بد أنه كان أمرًا شديد الفظاعة، على الأقل بالنسبة للتوحيديين العبرانيين الأوائل الذين كانوا يحاربون الارتدادات المتكررة إلى التعددية، أن الآلهة المصرية، بما فيها آتون، لم تكن حلوليَّة فحسب، بل ومرثية ومادية كذلك. وكان رب إبراهيم خفيًا بالفعل ولم يكن مصورًا. وحتى بعد أن سمى موسى، في القرن الثالث عشر ق. م، هذا الإله يَهْوه، ظل يَهْوه خفيًا دون أن تكون له أية صورة مادية. وكان يَهْوه من التجريد بحيث أنه ردًا على طلب موسى المُلح أن يكشف له عن اسمه وكان العبرانيون يرون أن الاسم يكشف عن الهوية العميقة، مثلهم في ذلك مثل المصريين وصف يَهُوه نفسه بأن «أهيه» و«أهيه الذي أهيه» (٩١) («أكون» و«أكون ما أكونه») وكان تطورًا طبيعيًا أن رجال الدين العبرانيين عقب فترة ما بعد السبي (٩٣٥ ق. م) قرروا أن يَهُوه بعبير (هاشم، أي الاسم) لا يُنطق به، لأنه أقدس من أن يُذكر. ولم يكن يَهُوه بسمو فوق المادة، أي فوق الإنسان والطبيعة، فحسب، بل أصبح الإله الأول والأوحد المجرد تجريدًا تامًا الذي يخترعه الإنسان ولم تكن هناك طريقة محتملة يمكن تصويره به في الفن.

بطبيعة الحال قد يكون هذا افتراضًا فحسب، ولكن لا يبدو غير معقول كذلك أن يكون الرفض العبراني لتجسد الإنسان في هيئة الإله ولأن يكون هذا الإنسان الإله وسيلة الوصول الوحيدة إلى هذا الإله الأعلى، مثل إخناتون، قد تأثر بالتجربة المصرية. ومن وجهة النظر اللاهوتية الصرفة، فربما ما كان مترابطًا منطقيًا في نسق الملكيّة الإلهية على خلاف في الغالب مع التوحيد الحقيقي وفظيعًا فيما يتصل به؛ ذلك أن إخناتون لم يتخل عن دوره كفرعون إله، ولكنه أبرز إلوهيته وأكدها. وحبس إخناتون نفسه في نسق لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال توحيديًا بحق، وذلك بالحفاظ على مكانته كإله وبإعلانه أنه الوسيط الوحيد والسبيل الوحيد للوصول إلى آتون.

لم يجرؤ موسى أو محمد على ادعاء ذلك . وكان مجرد تلميح يسوع الغامض إلى أنه ربما يكون ابن الله كافيًا لأن يتهمه اليهود بالتجديف . واعتبر المسلمون الثالوث

<sup>(</sup>٩١) سفر الخروج/ ٣: ١٣ و١٤ .

المسيحى شديد القرب من الشرك (التعددية) وأعلن القرآن أن الله ﴿لَمْ يَتَخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ٤] و ﴿لَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ٤] و أنه ليس ﴿ ثَالِثُ ثَلاثَة ﴾ [المائدة: ٧٣] واعترف كل من موسى ومحمد بأن يَهْوه، والله، لابد له من رسول، ولكن من المؤكد أنه ليس بحاجة إلى وسيط لا يصل إليه أحد غيره. ومن ناحية أخرى، هناك تشابه بين ديانة آتون والمسيحية في أن كلاً من يسوع ومن ثم العقيدة الكاثوليكية أكدا أن السبيل إلى الأب يكون من خلال الابن الإلهى والبشرى - «ليس أحدياًتي إلى الآب إلا بي (٩٢) - مثلما أنه لم يكن هناك من سبيل إلى آتون إلا من خلال ابنه إخناتون.

كان النسق الأخلاقي العبراني مختلفًا اختلافًا جوهريًا عن كل شيء سبقه بحيث لا يكون سوى ثورة تتسم بالأصالة، غير أنه لا يمكن استبعاد احتمال أن تكون له بعض الجذور في مصر. ومنذ العصور العبرانية المبكرة (١٠٠ ق. م الميلاد على أقل تقدير)، يبدو أن الإله يَهُوه لم يكن حريصًا على المطالبة بالولاء الأعمى فحسب، بل إن المساواة وحقوق الإنسان الفردية كانت قضايا أخلاقية مهمة كذلك. ويقول صموئيل (في سفر القضاة، ١٧٠: ٣): "وفي تلك الأيام لم يكن ملك في إسرائيل. كان كل واحد يعمل ما يَحْسُن في عينيه". وربما تأثر هذا الموقف برفض النسق التراتبي المصرى الصارم، وكذلك بالاهتمامات الأخلاقية الخاصة بنسق ماعت المصرى وأدب الحكمة المصرى والتعديات التي كان إخناتون قد قام بها لمصلحة الإخاء.

يبدو أن الرفض العبرانى القوى وواسع النطاق لغشيان المحارم وصياغته من ناحية الاحترام البديهى والأخلاق ارتباطاً لا خلاف عليه برفض الممارسات المصرية . وكان تحريم غشيان المحارم ، رغم كونه واحدًا من أقدم المحرمات وأكثرها عالمية ، يقابل باستهزاء من الطبقة الحاكمة المصرية ، وخاصة من إخناتون . وقد أبلغ يَهُوه موسى والناس بوضوح (في سفر اللاويين ، ١٨: ٣ و٦ و١٧ و٢٦) أنه «مثل عمل أرض مصر التي سكنتم فيها فلا تعملوا . . . لا يقترب إنسان إلى قريب جسده . . . إنها عورة . . . رجسات . . . » ومن الواضح أن هذا النص التوراتي يمثل الاشمئزاز العبراني من القيم الأخلاقية المصرية .

<sup>(</sup>۹۲) يوحنا، ۲:۱٤.

كثيراً ما أشير إلى أن هناك تشابهات كبيرة بين «الأنشودة الكبرى لآتون» والمزمور ١٠٠٤ ، الذى ربما ألفه الملك داود (ح. ٩٦٢-١٠٠٠ ق. م). وإذا كان هذا هو الحال، فحينئذ يكون ذلك بعد ديانة آتون بحوالى ٣٠٠ سنة. ومع ذلك فإن تلك النشابهات، مثلها مثل التشابهات بين أدب الحكمة المصرى وسفر الأمثال، يمكن النظر إليها على أنها توليفة من التأثيرات والمفاهيم الميتافيزيقية والعاطفية المشتركة مع ديانة آتون. بل إن العبرانيين أضافوا عناصر كانت بمثابة رفض للرؤية المصرية.

من الواضح أن المزمور ١٠٤ أعلى من شأن الدور «الحكيم» ليَهُوه باعتباره الخالق الخيِّر للكون والطبيعة والإنسان والحيوان مثلما في أسفار العهد القديم السابقة وفي «الأنشودة الكبرى لآتون». كما أنه أبرز دور المعيل الودود والعلاقة المنظمة بين الإله والإنسان والحيوان التي كانت ملمحًا أساسيًا من ملامح ديانة آتون. وقد يكون داود، أو أيًا من ألف المزمور ١٠٤، قد تأثر كذلك بالاحترام الأساسي لضوء الشمس، أي بديانة أشعة الشمس النافعة كما وجدت في عبادة آتون؛ «الذي يغطيك بالضياء كما يغطيك بالثوب. . . » ولكن الآية الأخيرة من المزمور ١٠٤ تضمنت كذلك نمط العقاب يغطيك بالثوب. . . » ولكن الآية الأخيرة من المزمور ١٠٤ تضمنت كذلك نمط العقاب المحدد للفسوق الذي لا يمكن أن تجده في «الأنشودة الكبرى لآتون»؛ «لتبد الخطاة من الأرض والأشرار لا يكونوا بعد». وعلى عكس اللاهوت المصرى التقليدي وديانة آتون، كان العبرانيون يعتقدون أن يَهُوه منح الإنسان قدرًا كبيرًا من الحرية في الاقتداء بالطبيعة والبشر وأن الاختيارات الشريرة واسعة الانتشار ولابد من عقابها.

وعلى عكس ديانة آتون، لم يشمل التوحيد الحقيقى الوجود الذى لا خلاف عليه للإله الواحد فحسب، بل ما يصاحب ذلك من وضوح أخلاقى ومبادئ المساواة الديمقراطية الأولى، ومخططه الخاص بالبشرية ورغبته فى تحقيق الهيمنة البشرية على الطبيعة البدائية. وأكد التوحيد الحقيقى بشدة على محاولة تشكيل نوع جديد من الطبيعة البدائية، والأحرى هو أن الحضارة فيه القليل جدًا مما هو صحيح من الناحية الأزلية أو الطبيعية، والأحرى هو أن الصحيح لابد يكون من وضع الإنسان بعون من يَهُوه. ولم يكن يَهُوه موجودًا ليُعبد كإله قومى وشخصى فحسب، بل كذلك لتنفيذ دعائم التوحيد العبراني تلك.

في مجال أساسي آخر ـ وهو الأخرويات ـ وخاصة بالنسبة للزرادشتيين والمسيحيين، ليس الأمر هو أن إخناتون لم يضف شيئًا إلى الأخرويات السابقة التي

تطورت في مصر بربط جوانب نسق ماعت الأخلاقية ونسق الحياة الآخرة الأوزيري فحسب، بل إنه قلل من أهمية القيم الأوزيرية وألغى بالطبع أوزيريس كإله.

وهكذا فإنه حتى إذا كانت عبادة إخناتون الخاصة بالإله الواحد الأحادية - تخلصت في النهاية من الصلات مع سائر الآلهة، فقد ظلت نسقًا للحلول immanence، ولم تكن متكاملة من الناحية اللاهوتية كالتوحيد العبراني، وكانت لا تزال بعيدة عنه من الناحية الأخلاقية، ولم تعالج مشكلة إرادة الإنسان الحرة وهيمنته على الطبيعة والواقع الأزلى. وظلت الفجوة بين عبادة آتون والتوحيد العبراني المبكر، ومن باب أولى التوحيد الحقيقي في القرن السادس ق.م، كبيرة حتى وإن سدت إلى حد بعيد مقارنة بلاهوت الإله الرئيسي التعددي المصرى.

باختصار، فإنه رغم الإنجاز الكبير الذى تحقق فى اتجاه أشكال التوحيد، وبالرغم من التقدم الأخلاقي الذي حققته عبادة آتون، فإن سلوك عبادة آتون وإخناتون كان يمكن أن يشكلا نموذجين لإسرائيل.

## التقييمات المتضاربة لعبادة آتون وإخناتون، نظريات مجنونة عن إخناتون

لدى كل إنسان، أو تقريبًا كل إنسان، رأى بشأن عبادة آتون وإخناتون والنتائج والآثار وما كان لهما من تأثيرات، وما لم يكن. وصحيح أنه بغض النظر عن بعض الحقائق الأساسية القليلة، من الممكن أن تكون هناك بعض التقييمات شديدة الاختلاف. فما هى تلك الحقائق الأساسية الدنيا التى يمكن أن يقبلها الكثير من علماء المصريات؟

وضع إخناتون نسقًا موروثًا من لاهوت هليوپوليس الشمسى ومطورًا منه. فقد كانت عبادة آتون هرطقة وثورة مناوئة للتعددية. وبعد إسقاط الإشارات الأخيرة إلى آلهة مثل رع حور أختى وشو، كان جوهرها الأدنى هو ضوء الشمس، أو الأحادية الشمسية، أو التوحيد الأول. وكان آتون هو قرص الشمس المادى الحال. وكانت ديانة آتون عالمية، ليس فقط بمعنى أن آتون حل محل آمون رع كإله عالمي مهيمن، بل كذلك لأن آتون كان إله الجميع. فقد أبرز إخناتون النسق المصرى التقليدي الخاص بالملكيّة الإلهية ليصل إلى مستوى غير مسبوق، حيث جعل نفسه الوسيط الوحيد للإله، آتون.

وكان النوع الجديد من الفن، الأكثر طبيعية وواقعية من أى شيء سبقه، اختراعًا مهمًا من اختراعات هذه الديانة وكان بمثابة ثورة في تاريخ الفن. واضطربت الحياة الاقتصادية في مصر اضطرابًا شديدًا بسبب إغلاق معابد سائر الآلهة وبناها الاقتصادية. وأضيرت الإمبراطورية المصرية نتيجة لسياسة إخناتون الخارجية والعسكرية. ولم يتبن غالبية الشعب ديانة آتون وبعد وفاة إخناتون ونجحت النخبة السياسية والدينية في مقاومتها باعتبارها ابتداعية ومخزية.

ورغم ذلك، فقد أثبت هذا في الأغلب الأعم أن الاتجاه والإغراء التوحيدي القوى تعايش مع اتجاه الإله الرئيسي التعددي للديانة المصرية. وعلى أقل تقدير، وحتى إذا أراد البعض اختزال عبادة آتون إلى شكل من أشكال التوحيد المشوب، فقد أثبتت أن شكلاً توحيديًا للديانة موجود في مجال الإمكانية المصرية.

فى ظل اتجاهات الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية المصرية، لا يمكن اعتبار ديانة اتون مفاجأة كاملة ولا خروجًا عن القياس. وفى ظل الطابع العام للروح التعددية المصرية، فإن الثورة المضادة التى أطاحت بها ليست كذلك مفاجأة ولا خروجًا عن القاعدة. وفى ظل إنجاز التعددية المصرية لدولة أكثر تعقيدًا واكتمالاً ومرونة من أى نسق تعددى آخر عرفه التاريخ، لا يمكن اعتبار خروج مصر من العصر الآتونى بإعادة تأكيد الأساس التعددي الوطيد لعقيدتها الدينية وبلاهوت شمسى للإله الرئيسي أشد قوة مفاجأة أو خروجًا عن القياس، فمن نواح كثيرة خرجت مصر من ديانة آتون على ما كانت عليه باستمرار وما ستظل عليه بعد ذلك.

أما كل ما يقع بين ذلك فأمر قابل للجدل، بما في ذلك وجود مدى التأثير الذي مارسته ديانة آتون على التوحيد العبراني ومن هو على وجه الدقة الرجل، إخناتون.

لا يمكن الشك في أن إخناتون خسر معركة التوحيد الأول بسبب توليفة كبيرة من العوامل غير المواتية وأسلوبه في اختيار أشكال العنف التي أثارت سخط أصحاب النفوذ وعجزه عن اختيار أشكال من العنف الذي قد يكون ضروريًا وكان يمكن أن يحقق نتائج.

شجع إخناتون ديانة آتون ببناء معابه الشمس لآتون في كثير من المواقع داخل مصر وخارج مدينة أخيتاتون ـ في الكرنك وربما في هليوپوليس ومنف وهرمونثيس والدلتا

بالإضافة إلى النوبة وآسيا-غير أن معظم الناس خارج أخيتاتون ظلوا يؤمنون إيمانًا قويًا بالتعددية. ويبدو أنهم حزنوا لضياع آلهتهم ومعتقداتهم السابقة، وخاصة معتقدات الحياة الآخرة المرتبطة بأوزيريس، وقد استاءوا من اضطهاد إخناتون كهنة آمون وغيرهم من الكهنة. ومن المؤكد كذلك أنهم لم يقدِّروا نسخة إخناتون من العالمية والإخاء؛ فلابد أن فكرة أنه يمكن أن يكون للآسيويين نفس الإله الذي يعبده المصريون، بدلاً من أن تسود آلهتهم العالم، كانت منفرة وغير مفهومة من المصريين المتباهين.

يبدو كذلك أن معظم الكهنة كانوا مؤيدين أقوياء للتعددية ، غير إن إخناتون فيما يتعلق بهذه النقطة خسر بعد مماته الصراع على السلطة الدينية والسياسية والاقتصادية الذي قاده حورمحب . فقد كان كهنة طيبة ، مدينة آمون ، قد فقدوا امتيازاتهم ولا شك في أن إخناتون أخطأ بافتراضه أن ثورته ضد طيبة يمكن أن تنجح للأبد وأنه يمكن إجبار كهنة طيبة على ابتلاع هزيمتهم .

ومع ذلك فالسمة البديهية لأية ثورة هي أن تكون مبدعة ، وعليه فإنه رغم الأساس التعددي الوطيد في مصر ، لا يمكن استبعاد أنه لو كان إخناتون أقوى وأكثر دهاء لاستمال البلاد إلى الشكل الخاص به من التوحيد البدائي . ومن المفترض أنه بعد حوالي القرن من ذلك ، لم يتردد موسى (ح . • ١٢٥ ق . م) في أن يأمر بالمذابح لقمع الكفار والمنشقين وقام بثورة شبه توحيدية ناجحة ، رغم الحنين إلى عبادة الأوثان بين الشعب ، وضعف ساعده الأيمن هارون ، وتحدى قُورَح لقيادته (\*).

فإلى أي مدى كان إخناتون مسئولاً عن التردي السياسي والاقتصادى؟

من الواضح أنه تسبب في حدوث فوضى اقتصادية شديدة بإغلاقه معابد آمون وسائر الآلهة والإلهات، وكذلك المكاتب الحكومية في طيبة ومنف. وكانت المعابد مركز الحياة الاقتصادية المصرية، وأوقع إغلاقها الفوضى في اقتصادات الأقاليم المحلية

<sup>(\*)</sup> وردت قصة قورح في سفر العدد ومفادها أن قورح تمرد على موسى حين اختار هارون وأبناءه لتسلم مهمة خدمة الكهنوت، فلم يرض قورح بهذا القرار وأراد أن يتزعم الشعب بعد أن جر حوله عددًا كبيرًا من بنى إسرائيل. إلا أن الله أهلكه ومن معه حين انشقت الأرض وابتلعته هو وأصحابه وكل ما كان لهم المترجم.

وشجع الدوائر الاقتصادية الموازية الفاسدة. وخلق تحويل عائدات المعابد المغلقة كافة الى إدارة معبد العمارنة نظامًا بالغ المركزية أدى إلى تفاقم الفوضى الاقتصادية. ولابد أن مشروع إخناتون الضخم لبناء المعابد، في الكرنك أولاً ثم في العمارنة ومنف وأماكن أخرى، بالإضافة إلى بناء مدينة أخيتاتون/ العمارنة بالكامل ومقابرها الخمس والعشرين المنحوتة في الصخر (ناهيك عن القرابين الوافرة التي تتسم بالإسراف المقدمة إلى آتون في معابده) قد استنزف الاقتصاد بالمعنى الحرفي للكلمة.

ولماذا لم يتدخل إخناتون لمعالجة الوضع شديد الاضطراب في المستعمرات المصرية في رتنو الغرب آسيوية؟

من الواضح أن إخناتون كان لا يفتقر إلى الفطنة في توصيل رسالته التوحيدية البدائية وفي الاقتصاد وفي أساليب الحكم فحسب، بل كذلك في السياستين العسكرية والخارجية. وكان إخناتون حاكمًا مطلقًا كفراعنة مصر كافة، غير أنه لم ينجح بصورة أو بأخرى في استخدام سلطاته المطلقة بحكمة في أي مجال سوى الفن. ربما لا يكون قد نظم حملة عسكرية (أو حتى بعثة تجارية) إلى خاسوت لكسب المزيد من الأراضي والغنائم، حيث باتت تلك محارسة قياسية لأي فرعون.

ومع ذلك فإن الاتهامات التى تجعله مسئولاً مسئوليةً تامة عن الاضطراب الذى شهدتها مستعمرات غرب آسيا والدول التابعة تبدو مبالغًا فيها. فأول كل شيء هو أن الحيثيين كانوا في فترة صعود، وكانوا يحققون نجاحًا مستمرًا وما كان لأحد أن يوقفهم عن مقاتلة خصومهم الميتانيين (حلفاء مصر)، في محاولة لاقتطاع الأراضي التي يسيطر عليها المصريون في أمورو (شمالي سوريا) (\*) وإقامة موقع بارز في غرب آسيا. وعلاوة على ذلك، فربما كان العطب موجودًا منذ عهد والد إخناتون، ولكنه لم يكن ظاهرًا للعيان. فقد خفف أمنحت الثالث القوى والمهاب من السياسة القمعية المصرية التقليدية في غرب آسيا ولم يتفاعل عسكريًا كي يحافظ على الهيمنة المصرية الحصرية

<sup>(\*)</sup> تشمل هذه المنطقة الشريط الممتد من وادى العاصى حتى بحيرة حمص فى اتجاه الغرب من الساحل الفينيقى، وكانت خاضعة لمصر ويحكمها أحد الملوك التابعين. وقد أطلق السكان المحليون هذا الاسم عليها اعتبارًا من الربع الأخير من القرن الخامس ق. م ومعناه "الغرب» ـ المترجم.

حين باتت معرضة للخطر. وسوف نرى بعد قليل كذلك أن منتصف القرن الرابع عشر ق. م كان زمن التمزق السياسي والاجتماعي والعسكرى الكبير في كنعان؛ فقد كانت العصابات المحاربة التي تقوم بأعمال السلب والنهب، العابيرو (الذين ربحا كان إلى حد ما العبرانيين الأوائل)، تجعل الحياة المستقرة مستحيلة بالنسبة لملوك الدول المدن التابعة لمصر.

من المحتمل أن فرعونًا أقرب إلى المعيار المصرى من إخناتون كان سيتدخل مرارًا في هذا الموقف، حتى ولو لم يكن له غرض آخر سوى إعادة النظام من باب الوقاية، وهو ما حاول حورمحب القيام به فيما بعد؛ وإن كان ما حققه من نجاح أقل مما تباهى هو به. والواقع أنه لم يحدث حتى عصر رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩ – ١٢١٣ ق. م) أن سوت مصر حساباتها بصورة أو بأخرى مع الحيثيين في معركة قادش ح. ١٢٧٤ ق. م، حيث يبدو أن ما وصف بأنه انتصار مصرى كان مأزقًا أدى إلى معاهدة سلام واقتسام المصريين والحيثيين النفوذ بين الدول التابعة شرقى المتوسط.

كانت سياسات إخناتون الخارجية والعسكرية بها عيوب، ولكن إذا عدنا بالنظر إلى الوراء لوجدنا أن احتواء الحيثيين والعابيرو لم يكن في قدرة مصر. وقد اختلط هذا الواقع بطابع إخناتون الأساسي باعتباره مسالمًا واضحًا، استوعبه الدين ولم تشغله السياسة الخارجية والعسكرية إلى حد كبير، كما اختلط بطموحه وثقته بنفسه؛ وهي الصفات التي اتصف بها المصريون إلى أن فقدوا إمبراطوريتهم في النهاية. وربما لم يتصور إخناتون فحسب أن تفوق مصر وهيمنتها معرضان للخطر.

ومع أنه من غير المفهوم للأسف أن شعب إخناتون في عهده ومن بعده حوّله إلى شيطان، فالواقع أنه من المحزن والغريب أنه كثيرًا بما يراه بعض المؤرخين، وبعض الأطباء المصرين على ما يدعون، على أنه مريض أو نصف مجنون أو شديد القبح أو الثلاثة معًا. وبالنسبة للنظريات التي تقول إن إخناتون كان خصيًا أو امرأة متخفية في هيئة الرجال، فقد رفض پترى تلك الآراء المضحكة على نحو معقول منذ عام ١٨٩٤م (٩٣).

Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Methuen & Co., London, 1894, 84-88, pp. 38-39.(97)

ومع ذلك فمن الشائع الربط بين مظهر إخناتون الجسماني غير المعتاد المفترض كما هو مصور في فن العمارنة وسلوكه المفترض أنه غريب وبين الشذوذ والجنون والمرض الخطير أو التشوه الوراثي. ويرى البعض اعتباراً من عام ١٩٠٧م بدءاً بعالم تشريح المومياوات المصرية البارز ولكنه مثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١ ـ ١٩٣٧) أن إخناتون كان يعاني من متلازمة فروليش. ويؤدي هذا المرض إلى صغر حجم الصدر، واستطالة الرأس والرقبة والذراعين والقدمين، وكبر حجم البطن والمظهر الخنثوي بصورة عامة، إلى جانب القصور العقلي والاضطراب العاطفي. وتشخيص القصور العقلي في حالة عبقري مثل إخناتون مسألة غير عادية فحسب. وربما يكون القول بأن إخناتون مصاب بمتلازمة فروليش أمر عجيب كذلك، إذ إن أحد أعراضها العجز الجنسي؛ وإخناتون كان لديه ست بنات وربما تسع، وربما كان والد سمنخ كارع وتوت عنخ آمون، وربما كان الفرعون الوحيد في التاريخ المصرى الذي صور مع أطفاله.

وهناك علة أخرى، وهى متلازمة مالفرون Malfrone Syndrome، استُخدمت لوصف "حالة" إخناتون. ويشمل ذلك الضعف نفسه والتشوهات الجسمانية ذاتها التى فى متلازمة فروليش ويضاف إليها ضعف الإبصار وشدة الحساسية للبرد، ولكنها لا تؤثر على القدرة الجنسية أو القدرة العقلية. وانتهت بعض العقول العظيمة بالفعل إلى أنه متلازمة مالفرون تتناسب مع إخناتون بالقدر الذى جعله يتبنى قرص الشمس إلها لأنه كان شديد الحساسية للبرد!

ربما كان إخناتون غير سوى، وربما كان يعانى من مرض ما، سواء أكان اضطرابًا وراثيًا أم تقلبًا عاطفيًا. ولكنه سيتعين على الأطباء وعلماء المصريات الذين يتبنون هذا الرأى أن يأتوا بشىء أكثر جوهرية من متلازمة فروليش أو مالفرون كى يجعلوا حجتهم معقولة.

لا يكفى أن نستنتج من صورة إخناتون الجسمانية الغريبة والنقص المفترض وضوحه لبعض السمات الجنسية الذكورية الثانوية أنه إما مريض أو مجنون وأن فن العمارنة كان نتاجًا للخيال المريض. وبينما لن نعرف أبدًا ما إذا كان المصريون في زمانه يعتبرونه قبيحًا أو لا، يبدو من الصعب في الوقت الراهن تطبيق هذا المصطلح على ذلك الوجه عميق التفكير والعاطفي اللافت للانتباه.

علاوة على ذلك، وكما رأينا فيما سبق، يمكن أن نثبت بسهولة أن تصوير إخناتون (وغيره في فن العمارنة) كان اختيارًا أسلوبيًا. وربما كان إخناتون يشبه إلى حدما الصورة التي ظهر بها في فن العمارنة، ولكن قد تكون هناك مبالغة في تصوير ملامح وجهه وسماته الجسمانية على نحو خاص لأسباب أسلوبية وربما لاهوتية.

ربما يكون بارى كيمپ قد اقترب فى كتابه «تشريح حضارة» من أن يكون على صواب مطلق حين قال: «رأى معظم الناس فى تشوهات جسمه محاولة مخلصة لرسم آثار مرض خطير كان يعانى منه الملك. إلا أن البديل الأكثر معقولية هو أنها محاولة جريئة لتصوير الملك باعتباره قوة ذات سمات تضعه خارج المستوى العادى للتجربة البشرية». وهذا تحديث للرأى الخاص بقانون «التصوير المؤسلب للملوك. . . فوق ما هو بشرى» ، الذى عبر عنه أولاً قبل سبعين عامًا هاينريش شيفر ، مع الاختلاف الأساسى وهو أن شيفر كان ينظر إلى الصورة غير الصحية «الطبيعية» لإخناتون على أنها انتهاك لهذا القانون بينما يراها كيمپ تجسيدًا له بطريقة جديدة (٩٤).

غير أن الميل إلى تصوير الكثير من الشخصيات الأخرى مثل إخناتون من الناحية الجسمانية يزيد من المشكلة. فقد صُورِّت نفرتيتي وبنات إخناتون وآى وتوت عنخ آمون والكثير غيرهم مرارًا ببطون مترهلة ورءوس مطولة وسيقان نحيفة. بل إن هناك لوحة مذهلة (بالمتحف المصرى ببرلين) تبين كبير نحاتي إخناتون الأول بك ببطن وصدر أكبر من إخناتون وأكثر ترهلاً بكثير. فما الذي يجب علينا استنتاجه: هَل هو أن كل النحاتين أطاعوا أوامر تصوير الكل مثل إخناتون. . . أم أنهم طواعية وخضوعًا منهم نسخوا ملامح إخناتون. . . أم أن تلك الشخصيات كافة كانت تعاني من متلازمة مالفرون أو فروليش أو مافان. . . أم أن مفتاح الأمر هو وجود خيار وقانون أسلوبي يتعدى حتى تصوير إخناتون؟

كما رأينا كثيراً فى الفصل السابع، فإن الخيارات والقوانين الأسلوبية المميزة المرتبطة بالمعتقدات الدينية هى السمات البديهية للفن المصرى كله، قبل عصر العمارنة وبعده. ومن الواضح أن تصوير ما يُعتقد أنه الجوهر الكمالى، وقوانين التصميم واللون

Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, p. 265 and (41) SchDfer, Heinrich, Principles of Egyptian Art, p. 16.

والحركات وشبكة مربعات الجسم بالنسبة للفرعون والآخرين جميعًا كانت خيارات أسلوبية. ومن الطبيعى أن نظن كذلك أن إخناتون حطم هذا النسق وأمر فنانيه برسم الواقع ونحته بصرامة شديدة، غير أن الأدلة السياقية تميل أكثر نحو تغيير معمم في قانون الفن وليس إلى عدم وجود قانون أو إلى قانون من أجل إخناتون بشكل أساسى.

ولم يكن خيار العمارنة الأسلوبي الذي يتسم بالغلو والمبالغة متبعًا باستمرار، كما رأينا. فبالإضافة إلى الأمثلة «اللاكلاسيكية» التي سقناها من قبل فيما يتعلق بإخناتون ونفرتيتي وربما مرى آتون، هناك العديد من الأمثلة لتماثيل إخناتون، ومن بينها تمثال واحد على الأقل (الآن بمتحف اللوثر) يعود إلى الجزء الأخير من عهده، حيث يتوافق بطريقة مبهمة مع مبادئ العمارنة. ومن الواضح أن تحتمس، خليفة بك باعتباره كبير نحاتي إخناتون طوال عشر سنوات، خفف من مبادئ العمارنة الفنية. وأحسن مثال لذلك هو تماثيل نفرتيتي النصفية. ولا حاجة إلى القول بأن هناك العديد من تماثيل إخناتون «المصرية القياسية» قبل تعزيز فن العمارنة في السنة الثالثة أو الرابعة من عهده وربما كان الأمر الأكثر أهمية هو قناع الجص الذي عثر عليه پترى في العمارنة، وأشير إليه خطأ على أنه قناع الموت الخاص بإخناتون. ومع ذلك فإن هذا القناع، الذي ربما استُخدم نموذجًا لتماثيل الأوشابتي الخاص بإخناتون، يبين شخصًا «معياريًا» أو «طبيعيًا» جدًا بدون أية تشوهات أو عاهات جسدية (٥٩). ويجعل مجرد وجود هذا القناع الواقعي كل الاستنتاجات المتسرعة والمتغطرسة بشأن إخناتون المشوه أو المريض عرضة لقدر كبير من الشك، على أقل تقدير.

لا أعرف شخصًا يستنتج أن الفنانين الأفارقة العظام، منذ القرن الثامن ق. م وما تلاه، كانوا مجانين لأنهم بالغوا في حجم وأهمية أجزاء بعينيها من الجسم، كالرأس أو العينين أو الصدر أو السرة أو الفخذين أو الأعضاء التناسلية. فمن الواضح أن ذلك كان يجرى لأسباب رمزية ودينية. ولا أعرف شخصًا يستنتج أن الفنانين البوذيين العظام، منذ القرن السادس ق. م وما تلاه كانوا مرضى لأنهم صوروا بوذا مرارًا، لدوافع رمزية ودينية، برأس وأذنين مبالغ في حجمها وبنتوء في جبهته، وبصدر مترهل وبطن سمينة ضخمة. ولا أعرف شخصًا يستنتج أن موسى كان مجنونًا لأنه فرض التوحيد في بيئة شديدة المعاداة للتوحيد.

Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Frontispiece and 90, p. 40. (90)

ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأنه إذا كان التفسير الأرجح بالنسبة لمظهر إخناتون الغريب هو بالفعل استخدام قانون فنى يرسخ الإلوهية ، فمن المحتمل أننا لن نكتشف أبداً ما إذا كان مظهر إخناتون يعتبر فى ذلك الوقت غريبًا أو غير عادى ، ومن المحتمل ألا نتمكن من تحديد ما إذا كان هناك أساس ما فى الأسباب البدنية الحقيقية ما يدعو إلى تصويره باستمرار بطريقة مشوهة وخنثوية .

واستُخدمت كذلك محارسة زواج إخناتون من إحدى بناته التى تبدو واسعة لتصويره على أنه شخص منحرف جنسيًا. ولا شك في أن الأدلة تميل إلى تأييد زواج المحارم هذا، رغم استمرار بعض علماء المصريات في إنكاره. ويبدو أن اثنتان من رسائل العمارنة (EA10 and 11) من الملك البابلي بورنابورياش (ح. ١٣٦٠-١٣٦٠ ق. م) تؤكد بطريقة مستقلة ومحايدة أن إخناتون تزوج ابنتيه مرى آتون وعنخس ان پا آتون (سيدة دارك») حين كانتا في الحادية عشرة أو الثانية عشرة. ويبدو أن رسالة أخرى من أبيملكي ملك صور (EA155) تشير كذلك إلى أن مرى آتون كانت زوجة إخناتون. وربحا كانت ابنة ثالثة، هي مكت آتون، كذلك زوجة له؛ وكما رأينا، ربحا تكون قد ماتت أثناء ولادتها لابنة إخناتون. وفي العام السادس عشر، يبدو أن إخناتون تزوج ابنة رابعة، وهي نفر نفرو آتون تاشريت («جميلة جميلات آتون» الابنة) بينما لم تكن قد تعدت التاسعة. وبالإضافة إلى بنات إخناتون الست من نفر تيني، يبدو من المرجح أنه كانت له ثلاث بنات أخريات من بناته مرى آتون وعنخس ان پا آتون ومكت آتون. ويبدو من المؤكد أنه إذا كان لم يتزوج ابنتيه الباقيتين، نفر نفرو رع وستبّ-ن-رع، فذلك لأنهما ماتنا وهما في الرابعة أو الخامسة.

من الواضح أن هذا كله وضع مفجع ، من الناحية الوراثية ، ولكن ما لابد من تكراره هو أن زواج المحارم كان مفيدًا بصورة أو بأخرى لأى فرعون مصرى . ولكن ما ليس مفهومًا هو لم كانت مصر واحدًا من نماذج قليلة في تاريخ البشرية ، إذ إنه بالرغم من كون الفرعون إلهًا وكان زواج المحارم معتادًا بين الآلهة المصرية ، مثلما كان في سائر المثيولوجيات ، كان هناك استهزاء من الناحية الرسمية بالتحريم العالمي لزواج المحارم . ويعتقد بعض علماء المصريات أن زواج المحارم كان وراءه دوافع سياسية ، وخاصة في عصر الدولة الحديثة (اعتبارًا من ١٥٥٠ ق . م) ، إذ كان تحول الشخص إلى فرعون يعني

بالضرورة أن تكون له صلة بأنثى ملكية. واختلف بعض علماء المصريات مع هذه الرواية، حيث يعتقدون أنها كانت تغطية لزواج المحارم فحسب، مشيرين إلى أن الكثير من الفراعنة لم يتزوجوا نساء ذوات نسب ملكى.

ربما، وربما فحسب، أن إخناتون تجاوز معظم الفراعنة في زواجه من بناته، حيث كان زواج الأخ من أخته هو زواج المحارم الأكثر شيوعًا في العائلة الملكية، وإن كان يبدو أن والد إخناتون، أمنحت الثالث، تزوج كذلك إحدى بناته وهي سيتامون. ولو قبلنا نظرية النسب الأنثوى الملكي المطلق وكانت هناك في واقع الأمر زيادة ملحوظة في زواج المحارم الملكي في عصر الأسرة الثامنة عشرة فحينتذ يكون إخناتون قد تزوج بناته لأنهن كن «وريثات ملكيات»، وبذلك كان يعزز مشروعيته كفرعون.

لا يستبعد أى من هذا احتمال أن إخناتون ربما كان فى واقع الأمر شخصًا منحرفًا جنسيًا بشكل أو بآخر . إلا أنه من الواضح كذلك أنه لابد من أخذ سياق زواج المحارم الفرعونى فى الاعتبار، وأن إخناتون كان يحب بناته، ويبدو أنهن كن يحببنه وكن يعملن على تعزيز أهدافه السياسية والدينية إلى أقصى حد مهما كان ذلك موجعًا، وكان هو يتصور أنه يتزوج بناته لأسباب سياسية . ويظل من المستحيل تخيل كيف يمكن لأى شخص، حتى ولو كان فرعونًا، أن يجامع بناته ويتزوجهن فى الوقت نفسه الذى يمارس فيه وظيفة الأب الطبيعية .

بل من الجائز طرح المسألة الأساسية الخاصة بمدى الإيمان الصادق ومدى النفعية الاقتصادية والسياسية - فيما يتعلق على نحو خاص بالحد من سلطة كهنة آمون أو القضاء عليها - في دوافع إخناتون الدينية . ماذا كان في ذهن إخناتون بالفعل ، سؤال لم يجب عنه أحد الإجابة الكاملة وربحا لن تكون له إجابة شافية أبدًا .

ربما كان الأثر النفسى لأن يكون لإخناتون أب يبعث على الاحترام مثل أمنحت الثالث، المكنى بـ«المهيب»، دور مهم كذلك فى دوافع إخناتون. وربما كان إخناتون يعانى من عقدة نقص فى علاقته بأبيه، وربما كان مدفوعًا لأن يفعل ما هو أكثر وأفضل مما فعله أبوه. ولكن ما لم يصبح الشخص راديكاليًا مطلقًا مثل إخناتون فلن تكون تلك مهمة سهلة فى أى مجال من المجالات. فقد حكم أمنحت الثالث بلا منازع فعليًا من الجندل (الشلال) الخامس على النيل فى النوبة حتى سوريا. وكان واحدًا من أعظم بناة

مصر، وكانت العمارة والفن في عصره على مستوى شديد الارتفاع. وربما لم يكن لفخامة بلاطه نظير في تاريخ مصر. ومن الواضح أنه كان صيادًا عظيمًا وزير نساء كبيرًا.

ومع ذلك، ورغم تلك الأسئلة والإخفاقات والشذوذ والانحراف المحتمل، فالقول بأن إخناتون كان واحدًا من أعظم الفراعنة (وأقواهم) في التاريخ المصرى لا يعطيه حقه بالكامل. فسواء قبلنا أم لم نقبل، تظل النقطة الجوهرية هي من الواضح أنه رغم كل شيء كان واحدًا من أهم الشخصيات التي جاد بها التاريخ القديم، حيث كانت له رؤاه الرائعة في الديانة والفنون والمجتمع، وكان رائدًا للتوحيد المكتمل والفن الدنيوى وقيم الإنحاء العالمية والبُني المجتمعية الأكثر استرخاءً.

لم يعوز القرن الماضى المجانين الذين لم يغدقوا على إخناتون الثناء الشامل المبالغ فيه أَوَحسب، بل أرجعوا إليه الفضل في كل أنواع الأدوار والمنجزات والمعرفة المؤسسة، وزهو ما لا يمكن أن يكون صحيحًا. فالأفكار القائلة بأن إخناتون التوحيدي هو مؤسس رجيعيتي الروزيكروسيين (\*) Rosicrucians والماسونيين وغيرهما من الجمعيات روالطوائف السرية لا يمكن أن يعززها حتى بدايات الافتراض المعقول، ناهيك عن البرهان.

قيم بل إن نظريات أخرى تعتقد أن إخناتون كان مثليًا، رغم ميله الشديد بوضوح نحو البينس الآخر، حتى وإن كان هناك دليل في إحدى اللوحات تصور ودًا نحو سمنخ كلاع، ولذلك فربما، ومرة أخرى ربما فقط، كان ذلك ثنائية جنسية طارئة أو ثنائية جنسية مكبوتة.

وكانت النظرية الأكثر جنونًا وعدم قابلية للتصديق المنعلقة بإخناتون هي أنه موسى.
 نو «تثبت» مجموعة ضخمة من النتائج المترتبة على هذا الافتراض وجود درجات عديدة
 يهن التطابق بين ديانة آتون والتوحيد العبراني. وهذه الآراء الجامحة، وإن كانت محيرة

<sup>(\*)</sup> أعضاء منظمة سرية اشتهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر زعمت أنها تمتلك معرفة سرية للطبيعة والدين، وكرست تلك المنظمة نفسها لدراسة المذاهب السرية والفلسفية والدينية القديمة وكانت يتعنى بتطبيق تلك المذاهب على الحياة الحديثة. أما اسم المنظمة فترجمة لاسم مؤسسها الألماني روزنكرويتس Rosenkreutz المترجم.

على نحو لا يمكن إنكاره، سوف نبحثها في الفصل التالي عن العلاقات المصرية.

من بين علماء المصريات الجادين، كان ويليام ماثيو فلندرز پترى أول من بلغ أقصى عدمن التطرف بشأن إخناتون وأعد الساحة لسلسلة من التقييمات الحماسية. وكتب پترى بمزيجه المعتاد من حاسة التمييز والقدرة وغرابة الأطوار عام ١٨٩٤ في كتابه «تل؛ العمارنة»: «. . . ثورة في الفن، وفي الدين، وفي الأخلاق . . . لم يكرس ملك من قبل نفسه لفكرة أخلاقية كما فعل إخناتون . . . كان بلوغ الحقيقة ونشرها هدف حياته الفهو مخلص بحق لملكته الواحدة ، ولا يخجل من أية حقيقة مهما كانت . . . لم ينفذ قط أي ملك لمصر أو لأى جزء آخر من العالم أمانة تعبيره على هذا النحو من العلن . . . وهكذا يبرز إخناتون في كل مجال باعتباره المفكر الأكثر أصالة الذي عاش في مصر ، وهو أحد أعظم المثاليين في العالم . ولا يبدو أن هناك من قام بخطوة أوسع من تلك التي قام هو بها نحو وجهة نظر جديدة». وأسف پترى لأن «كل المثل الجديدة ، و«العيش بالحقيقة» ، وتوقير أشعة الشمس ، والنزعة الطبيعية في الفن ، والآراء الأخلاقية ، قد تلاشت ، دون أن تترك أثرًا يمكن تتبعه في عقول المصريين وأساليبهم ، والذعوا إلى عصر من الحروب والتدهور » (٩٩) .

وبعد پترى بوقت قصير، كان هناك تقييم حماسى آخر لچيمس هنرى برستدير فرغم علم برستد البارز وعظمته الأصيلة، فمن الواضح أن الحماسة تملكته فى تقييمه لإخناتون. ذلك أنه كان مقتنعًا بأن إخناتون لم يكن فحسب «أقدم توحيدى وأول نبي للنزعة العالمية؛ حيث كان أبرز شخصية فى العالم القديم قبل العبرانيين» بل كان كذللهم «. . . أول مثالى فى العالم وأول صاحب شخصية متميزة فى العالم» . واعترف برستلم بأنه «ليس هنا تصور شديد الروحانية للإله . . . » الذى كان رغم ذلك «الأب الخير لكل البشر . . . » وهذا هو «إنجيل الجمال والخيرية للنظام الطبيعى . . . وليس صلاح إله الشمس . . . » ورغم ذلك ، كان برستديرى أنه «حتى ظهور إخناتون لم يكن تاريخ العالم سوى انجراف التراث الذى لا سبيل إلى مقاومته . . . فوضع نفسه . . . عامداً

<sup>(</sup>٩٦) المرجع السابق، الفقرات ٩٣-٩٥، ص ٤١-٤٢، والفقرة ١٠١ ص ٤٤.

متعمداً . . . وبقوة في وجه التراث وإزالته . . . وكان . . . أول ثورى في العالم ، وكان مقتنعًا تمامًا بأنه يمكنه إعادة تشكيل عالم الدين والفكر والفن والحساة بالكامل . . . »(٩٧) .

ومع ذلك فقد عرض علماء مصريات بارزون آراء أكثر اتزانًا وتعقلاً إلى حد كبير. فقد اعترف وأ. ه. جاردنر (١٨٧٩ - ١٩٦٣) أحد أكثر علماء المصريات وثوقًا وواقعية بأن «الثورة الدينية» التى قام بها إخناتون «كانت توحيدًا حقيقيًا، وأنه في الشجاعة الأخلاقية التى كافح المصلح لإزالة التراكم الضخم من الهراء الميثولوچي. . . تكمن عظمته الحقيقية ؛ وهي عظمة سلبية . . . ولكنها العظمة التى حُرم إياها ظلمًا وجورًا».

اعترف جاردنر كذلك بأن «المصلح فعل كل ما يقدر عليه لتخليص [إله الشمس] من التداعيات التى تضفى الصفات البشرية عليه «ولكن هذا» كان مستحيلاً ؛ إذ كان لابد من إظهار أشعة [إله الشمس] ممسكة برموز «الحياة» [عنخ ]و «الهيمنة» و «السلطة» [الصولجان واس ...] وعلاوة على ذلك فإن إخناتون «لم يتوان بحال من الأحوال عن ادعاء المشاركة في إلوهية أبيه [إله الشمس] ؛ والواقع . . . أنه في بعض الأحيان . . .

ومن المستغرب أن جاردنر كان يعتقد أن «أحد عيوب المذهب هو افتقاره التام للتعليم الأخلاقي»، ذلك أن «النصوص تقدم دعمًا قليلاً لد...» «الافتراض» الذي يريده «لتأسيس ديانة عالمية» وليس «توحيدًا صارمًا من اختراعه»، ولكن «على العكس من ذلك، يبدو أن اهتمامات الملك كانت محلية تقريبًا» بحيث لم تكن الأدبيات الآتونية «تفتقر كليةً إلى الجمال، ولكنها كانت مقولبة في تعبيرها بشكل لا سبيل إلى إنكاره» وأن «تصوير» إخناتون «يمدنا بصور واضحة البشاعة لا شك في أمانتها العامة». وأشار جاردنر كذلك إلى أنه لا إخناتون ولا والداه أمنحت الثالث وتي كانوا «طبيعيين بكل ما في الكلمة من معني» (٩٨).

Bread, James Henry Breasted, Ikhnaten, Encyclopaedia Britannica, 1929 and CD (4v) 98 Multimedia Edition, 1994-1997 and History of Egypt, From The Earliest Times

To The Persian Conquest, pp. 343, 342 and 339.

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, pp. 214, 227, 219, 228, 229, 230, 225, 214.(9A)

أحد أكسر الآراء دقة وصلة بموضوع إخناتون وديانته قاله هنرى فرانكفورت (٩٧٨-١٩٥٤): «... كان إخناتون هرطوقيًا على وجه الدقة في هذا الشأن؛ ذلك أنه أنكر الاعتراف بالآلهة كافة إلا إلهًا واحدًا وسعى إلى تغيير عقيدة من يظن عكس ذلك». وكان آتون أكثر مادية وأقل اتسامًا بالروحية من خلال الميثولوچيا من أى إله آخر من آلهة مصر ... ولم يكن إخناتون يوقر إلا قوة واحدة ورفض قبول تعددية الحلول، ومرة أخرى لم يذعن المصريون. فقد كان حماسه التوحيدي ينتهك توقيرهم للظواهر والحكمة المتسامحة التي كانوا يقيمون بها العدل لتعددية جوانب الواقع» (٩٩٩).

يعتقد بارى كيمب أن إخناتون لم يكن معنيًا برامصير الإنسان أو حالته وإنما «بمصدر الحياة نفسه. وقد وجد فى آتون إجابة غير عقلانية ؟ إذ لم يكن المصدر سوى ما يمكن أن يراه بنفسه، وهو قرص الشمس. . . وكان إخناتون يقول للمصريين شيئًا يعرفونه بالفعل، ولكن بطريقة جعلت المزيد من التأمل أمرًا لا معنى له . ومن السهل فهم سبب رفض المصريين ديانة الملك بعد وفاته ؟ فقد حاول قتل الحياة الفكرية . . . فكأنه على المرء أن يقرر أى الممثلين يؤدى الدور أفضل، هل هو الحالم العاجز الضعيف أم المرعب المستبد المجنون . وإذا كانت المثالية الدينية تشير إلى الأول، فإن مقاربته لنصبه والحقيقة البسيطة الخاصة بفعله ما فعله تجعلنا نختار النقيض "(١٠٠٠).

أحد أكثر الآراء سلبية بالنسبة لإخناتون هو ما قاله أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧):

«. . . من المؤكد أن الملك الشاب الذي كان عليل الجسم كما تدل على ذلك صوره كان ذا عقل استبد به القلق . . . » «ولا تجد الضراوة التي اضطهد بها المصلح الآلهة القديمة ، وخاصة إله طيبة [آمون] مثيلاً لها إلا في تاريخ التعصب» وكان إرمان يرى أنه «من الواضح أن المصلح الذي انطلق إلى العمل بته ور في محاولة للتخلص من تاريخ الشعب برمته بضربة واحدة ، لم يمكنه خلق أي شيء دائم» . «وكانت النتيجة . . . هي أن العقيدة القديمة ازدادت صلابة رغم ذلك . . . » و «أثارت رد فعل كان سيؤدي إلى تدهور مصر الروحي »(١٠١١) .

Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, pp. 3 and 25. (99)

Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, An Anatomy of Civilization, p. 264. (۱۰۰)

ربما كان أكثر الآراء سلبية هو رأى دونالدب. ردفورد (المولود في ١٩٣٤م) (رغم تأكدى من أنه كان سيستعمل المصطلح واقعى). ويرى ردفورد أن هناك القليل مما يستحق الثناء في أى من إخناتون أو «التوحيد الذى لا يلين» الخاص به. وهو يكاد يُسقط إخناتون لكونه في المقام الأول متعصبًا مريضًا يمكن أن يقتصر دوره الريادى في الحتراع نوع ما من التوحيد الردىء. ويشمل تقييم ردفورد في كتابه «إخناتون ، الملك المهرطوقي» أنه لم يكن «إنساني النزعة» أو «رومانسيًا إنسانيًا». فقد «بدا مثالاً للكسل الخالص». وكان «يُعتبر قبيحًا بالمعايير المتفق عليها في ذلك الوقت»، وكان «بالتأكيد وربمًا من أمه، وربما أهمله أبوه، وفاقه إخوانه وأخواته، وكان غير واثق من نفسه»، وهريمًا من الوزن الثقيل». «يظل إخناتون من الناحية الروحية شموليًا حتى النهاية. . . نصير القوة السماوية العالمية الذي طالب بالخضوع العالمي»، وقد «أيد . . . الإلحاد بأصح معاني الكلمة . . . » و «ربما كان العالم الروماني سيطلق على الخناتون صفة «ملحد» ، ذلك أن ما تركه لمصر لم يكن «إلهًا» بحال من الأحوال، بل قرص في السماء!» والشيء الوحيد تقريبًا الذي يقوله ردفورد لمصلحة إخناتون هو أنه قرص في السماء!» والشيء الوحيد تقريبًا الذي يقوله ردفورد لمصلحة إخناتون هو أنه قرن يمتلك قدرة غير عادية كشاعر».

يتساءل ردفورد وبعض علماء المصريات الآخرين عما إذا كان آتون ليس سوى والد إخناتون أمنحت الثالث. ويمضى ردفورد إلى حد قوله إن «إخناتون يخبرنا بقدر كاف من الصراحة أن قرص الشمس هو أبوه، الملك العالمي. . . الملك الذي جلس على عرش مصر وحمل أكثر ألقابه شعبية وهو 'قرص الشمس المتألق' . . . الذي أسماه إخناتون «أبي». ولن أتعقب المعاني الضمنية لهذا، فهي تبدو لي جلية بما يكفي».

كنت أود أن يواصل ردفورد عرض حجته. فالواقع أن أمنحت الثالث كان فرعونًا بلغ أقصى حد فى تأليه نفسه بحيث تعدى وضع الفرعون الإله، وبشكل خاص فى معبد صولب النوبى حيث كان يُعبد إلى جانب آمون رع، باعتباره إله القمر وبصفته نب ماعت رع ، فرعون النوبة الإله، وهناك نقش فى هذا المعبد لإخناتون يقدم فيه قربانًا لأبيه. ومع ذلك فليس هناك دليل يشير إلى أن إخناتون كان ينظر إلى والده أمنحت الثالث على أنه آتون، إلا إذا كان إخناتون كشأن كل من سبقه من الفراعنة يعتقد أن الفرعون يصبح عند موته الشمس فى «أرض النور». وعلاوة على ذلك فإن «قرص الفرعون يصبح عند موته الشمس فى «أرض النور».

الشمس المتألق» لم يكن سوى أحد ألقاب أمنحتب الثالث وهو لم يرفض ألقاب أبيه الأخرى. وربحا كان استخدام إخناتون لعبارة «أبي» إشارة إلى أن الشمس مجسدة كأب موقر للكون، ذلك الأب الموقر الذي يشبه إلى حد كبير بدون تجسيد الطبيعة يَهْوِ عند اليهود والمسيحيين اللاحقين.

ليس مستغربًا أن يشعر ردفورد بـ «الازدراء» من «الملك ودائرته» و «التخوف» من «المديانة» الخاصة به وأنه «لا يتصور نظامًا حاكمًا أكثر ضجرًا يحكم عليك القدر أن تعيش في ظله » (۱۰۲). ولا ينبغي أن يكون مستغربًا أنه رغم احترامي الشديد لردفورد، فإن جزءًا كبيرًا مما سبق ليس غير قابل للتصديق إلى حد كبير جدًا فحسب، بل إنني حتى لا أفهم كيف يمكن التوصل إلى هذه النتائج التي تتحدى التفسير المنطقي لنصوص العمارنة وفنها.

إذا كان پترى وبرستد قد بالغا فى تقييمهما لإخناتون ولم يكونا نقديين بما يكفى فيما يتعلق بتناقضات نسقه وقيوده، فإن ردفورد وإرمان وجاردنر وجريمال ولالوويت وغيرهم قد عموا عن الذروة التاريخية الكبرى فى السعى البشرى التى بلغها إخناتون بمفرده تقريبًا. وربما قطع برستد شوطًا بعيدًا جدًا فى نسب بعض الصفات إلى ديانة آتون وإخناتون ظهرت فى الواقع مع التوحيد اليهودى المسيحى، غير أنه وضع يده على صفات تتعلق بإخناتون فاتت على كثيرين غيره. ورغم ما بدا عليه تقييم برستد لإخناتون من أول نظرة من إفراط باعتباره «أول صاحب شخصية متميزة فى العالم» فقد تضمن بذرة الحقيقة ؛ ويوضح فن العمارنة السمات الفردية التى لم تعتبر فيما مضى على هذا القدر من الأهمية . وربما كان برستد يرى قبل كل شيء أنه « . . . فى ظل ظروف على هذا النحو من عدم الملاءمة . . . نشر أفكارًا تفوق قدرة عصره على الفهم» (١٠٣).

\* \* \*

Redford, Donald, B., Akhnaten, The Heretic King, pp. 232-235 and 170. (۱۰۲) Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To the (۱۰۳) Persian Conquest, p. 331.

## الفصل الثانى عشر

العلاقات المصرية العبرانية الصلات المصرية العبرانية المعترضة والمثبتة وقضيتها المحورية

## القضية الرئيسية: أصول التوحيد

من الصعب إلى حد كبير شرح العلاقات المصرية العبرانية. فهناك أدلة ضئيلة ولكنها واضحة على العلاقات المصرية العبرانية وافتراض منطقى بشأن علاقات أكثر اتساعًا تدخل إلى حد كبير في مجال قابلية التصديق. ومع ذلك فهناك إشارة نصية واحدة مؤكدة إلى إسرائيل (\*). وإشارات عديدة أخرى منذ القرن الثالث ق. م حتى القرن الأول الميلاد تشير إلى أحداث مفترضة وقعت في الفترة من ح. ١٨٠٠ إلى ح. ١٢٠٠ ق. م، ولكنها في كتب مفقودة في الوقت الراهن ومتاحة فقط كمقتطفات في أعمال كُتَّاب آخرين. وهناك إشارات مصرية عديدة إلى مواقع في كنعان ذات أسماء عبرانية غطية، وإن كان من الممكن أن تكون تلك الأسماء خاصة بجماعات سامية أخرى. وهناك كذلك العديد من الإشارات النصية والتصويرية التي كثيرًا ما تفسَّر على أنها تتعلق ببني إسرائيل، ولكنها غامضة وغير مؤكدة. وأخيرًا هناك العديد من الإشارات النصية وغير مؤكدة. وأخيرًا هناك العديد من

<sup>(\*)</sup> يقصد بذلك لوحة مرنبتاح. ويقول الدكتور رمضان السيد في كتابه تاريخ مصر الفديمة، المجلس الأعلى للآثار، القاهرة ١٩٩٣: «عا يؤسف له أن أغلب العلماء يسمون هذه اللوحة بـ «لوحة إسرائيل»... غياب مخصص الجبل أو المدينة من كلمة يزريل يدل على أن التسمية يراد بها أقوام كانت تعيش في مناطق الحواف الجنوبية لسهل جزريل شرق شمال جبال الكرمل... لم يذكر لنا النص من قريب أو بعيد أنهم كانوا من نزلاء فلسطين كما رأى د. صالح... وعلى ذلك فكلمة يزريل المحتود (مرج ابن عامر في شرق شمال جبال الكرمل) يقصد بها سكان هذه المناطق ولا يقصد بها كما فهم أو فسر أغلب علماء الدراسات المصرية بالاسم "إسرائيل». وعا يعزز هذا الرأى ما جاء في نهاية الفقرة: "وخارو أصبحت أرملة مصر» وكما نعلم أن كلمة خارو كان يُقصد بها جنوب فينيقيا (أو سورية) وجزء من أصبحت أرملة مصر» وكما نعلم أن كلمة خارو كان يُقصد بها جنوب فينيقيا (أو سورية) وجزء من فلسطين... ولم يظهر أي من التعبيرين ... يزريل ... ويزرى (ل)... في المصادر التاريخية أو الأثرية المصرية من العصور اللاحقة عما يشير إلى أن هذين التعبيرين استخدما فقط في الأسرة التاسعة عشرة للتعبير عن معنى جغرافي محدد» المترجم.

الإشارات المصرية إلى البدو الشاسو ومحاربي العاپيرو الذين ربما كانوا وربما لم يكونوا بني إسرائيل الأوائل. وفي حالتين على أقل تقدير كانت الإشارات إلى الشاسو مصحوبة بإشارة إلى «ياهو»، وهو ما يفسره بعض علماء المصريات بالإله العبراني يَهُوه.

كون مصر أثرت على إسرائيل بطرق لا حصر لها ـ من قوانين الطعام والختان إلى التنظيم السياسي الجغرافي والملكيَّة الإلهية (كما سنرى لاحقًا في الفصل الرابع عشر حول دور مصر كمجتمع مفصلي) ـ افتراض جدير بالتصديق. ولكن القضية التاريخية المحورية في العلاقات المصرية العبرانية هي أصل التوحيد وتطوره.

من الواضح أن هذه المحورية، في حال قبولها على أنها حقيقية، استنتاج استعادى، حيث إنه لا يبدو أن مصر كانت تعى بحال من الأحوال التأثير الديني الذي ربما كان لها على إسرائيل أو الأهمية التي ستكون للتوحيد في تاريخ البشرية. ومن الواضح كذلك أنه لابد من وضع الجدل المتعلق بديانة آتون والتوحيد العبراني داخل السياق العام للعلاقات المصرية العبرانية، وأصول الشعب العبراني وصلاته بالتوحيد.

فيما يتعلق بوعى إسرائيل بمصر، ليست هناك مشكلة واحدة بل عدد مذهل من المشكلات. فالعهد القديم يضم ٦٦٧ آية جاء فيها ذكر مصر والمصريين (والعهد الجديد ٢٧ آية). لا يشمل ذلك عبارات الرفض الشديد للأخلاق والديانة المصرية، ونبوءات بأن آلهتها ومعبوداتها سوف تدمر، وأوصاف للمصريين باعتبارهم مؤمنين بالخرافات وذوى عقلية يحركها السحر ومتكبرين ومتغطرسين فحسب، بل كذلك هناك آمال متكررة في أن تتدخل مصر إلى جانب إسرائيل واعتراف واضح بأن مصر تكرم وفادة الغرباء وتتمتع بخصوبة زراعية كبيرة ونفوذ ضخم وحكمة لا نظير لها وأبهة لا مثيل لها. وأوصاف مصر هذه التي جاءت في الكتاب المقدس تشكيلة واسعة من المعلومات التي يمكن التحقق منها والعبارات المعقولة وحالات عدم الدقة الواضحة والإغفال الضخم.

وما دام ليس لدينا سوى شذرات من العهد القديم من العصور المبكرة - أبرزها تميمتان من الفضة تعودان إلى القرن السابع ق . م محفور عليها آيات من سفر العدد والمزامير (حاليًا بمتحف إسرائيل بالقدس) والعهد القديم شبه الكاملة منذ القرن الأول ق. م أثناء عصر الأسينيين (\*) ، فسوف يستمر الجدل بشأن تحديد تاريخ العهد القديم . فالاحتمال يؤيد حدوث تجميع وإعادة كتابة في تواريخ مختلفة على مر القرون - فهناك ما يسمى المصدر «ى» اليَهُوى والمصدر «إ» الإلوهي والمصدر «ك» الكهنوتي والمصدر «ت» التثنوي ونوع من التجميع للنصوص التوراتية قام به الملك إشعياء (حوالي • ١٢ - ٩ - ١ ق . م) والصياغة النهائية المحتملة للتوراة في عصر ما بعد السبي بعد منتصف القرن السادس ق . م . ومع ذلك فالنسق اللغوى العبراني القديم المستخدم في أجزائها الأولى ، ومضمونها واتجاهها ، من الوضوح بحيث لا يمكن صرف النظر على أقل تقدير عن الشذرات المكتوبة والتراث الشفاهي والعادات ، بما في ذلك تلك المتعلقة بمصر والكفاح من أجل فرض التوحيد .

من الواضح أن هناك حاجة إلى استخدام تأويلى عاقل للتوراة. فكما هو الحال بالنسبة للنصوص القديمة كافة، بما في ذلك النصوص السومرية والمصرية والحيثية والأشورية، لم يكن هدف العهد القديم الأول هو رواية التاريخ بحياد؛ بل هو وثيقة دافعها دعائى، ولكنها كذلك وثيقة تضم إلى جانب ذلك حقائق محتملة. ولابد من قراءتها قراءة تأويلية، أى قراءة ما بين السطور، كى نستخرج بعض «الحقيقة» المحتملة. وهؤلاء الذين يرون أن هناك أدلة حاسمة على وجود علاقات مصرية عبرانية موسعة أو أدلة حاسمة على عدم وجود علاقات تقريبًا، أو هؤلاء الذين لا يرون أن هناك حقيقة تاريخية في العهد القديم، أو هؤلاء الذين يرون أن هناك حقيقة تاريخية في العادة أشخاص مجانين لديهم أهداف شخصية أو أنانية.

رغم كل مواطن ضعف العهد القديم، فإنه يظل أحد المصادر غير المصرية الأساسية لدراسة مصر؛ بل إنه النص المتاح الوحيد بالفعل لبعض الفترات، وخاصة عصر الأسرة الحادية والعشرين (ح. ١٠٦٩-٤٥). ومن الواضح كذلك أن جزءًا كبيرًا مما يذكره العهد القديم فيما يتعلق بالمعارك التي خاضتها مصر بالتحالف مع الإسرائيليين أو ضدهم، ليس مقبولاً فحسب، بل يمكن كذلك تدقيقه مقارنة بالوثائق المصرية والفن المصرى، حتى وإن كان اسم إسرائيل الفعلى قد أشير إليه مرة واحدة فقط.

<sup>(\*)</sup> الأسينيون أفراد طائفة دينية يهودية تدعو إلى الزهد والتأمل الروحى انتظاراً لمجيء المخلّص ونهاية العالم. وكانت تلك الطائفة موجودة في فلسطين القديمة في الفترة من القرن الثاني ق . م حتى القرن الثاني الميلادي-المترجم.

من الواضح أن الإشارات التوراتية تشير إلى مصر باعتبارها شديدة الأهمية بالنسبة لإسرائيل، بينما تشير الوثائق المصرية بوضوح إلى أن أفكار الشعوب الأخرى غير مهمة للمصريين ولم يكن لها أى تأثير صريح إلى حد كبير عليها. وليس بمستغرب أنه فيما عدا مناسبات نادرة ما كان يعنى الكثير لإسرائيل صغيرة الحجم، ولكنها قوية من الدين إلى السياسة - لم يكن يعنى الكثير لمصر الكبيرة والمتغطرسة . وكان هذا واضحًا كذلك في حالة ابنة عم إسرائيل السامية على الناحية الأخرى من البحر الميت، موآب، التي يبدو أنها ذُكرت مرتين فقط في الوثائق المصرية (في المرتين بواسطة رمسيس الثاني، ح . ١٢١٣ على القوائم الطبوغرافية).

كان موقف مصر الثابت إلى حد كبير من إسرائيل مبرراً من الناحية السياسية والاقتصادية والعسكرية. إلا أن الموقف المصرى لم يكن مبرراً من الناحية الدينية، ولكن لم يكن هناك من سبيل لكى تدرك مصر الدور شديد الأهمية الذى كانت إسرائيل ستقوم به في تاريخ الدين. ومع ذلك لم يكن احتلاف مصر الفكرى عن إسرائيل يعنى غياب مصر عن الجيوبوليتيكا الإسرائيلية، إلا في أوقات ضعف مصر السياسي والعسكرى والاقتصادى كما في القرن الثاني عشر ق. م ؛ وهي العوامل التي من المؤكد أنها سهلت حملة الإسرائيليين لإحكام سيطرتهم على كنعان.

كانت يهودا وإسرائيل من بين ممالك سوريا وفلسطين الصغيرة التى لا أهمية لها منفردة، ولكن هذا الإقليم ككل كانت له أهمية تكتيكية ضخمة بالنسبة لمصر وبالنسبة للحيثيين وقوى ما بين النهرين. وفرض موقع يهودا وإسرائيل الجغرافي بين مصر ومنافستي مصر الكبيرتين بابل وآشور على العبرانيين معظم تاريخهم أن يكونوا حلفاء إما لمصر أو بابل أو آشور. وكانت مصر تتدخل في يهودا وإسرائيل بشكل منتظم تقريبًا حينما تتوقف يهودا وإسرائيل عن أن تكونا تابعتين لمصر، أو تابعتين لها بحكم الواقع بينما تميلان إلى تأييد آشور أو بابل.

حدثت التدخلات المصرية المتكررة في يهودا وإسرائيل بعد فترة طويلة من موت التجربة الآتونية التوحيدية في مصر في القرن الرابع عشر ق. م ودفنها، وبشكل أساسي في الفترات التي تلاشي فيها النفوذ الإمبريالي المصرى إلى حد كبير بعد بداية عصر الانتقال الثالث في عام ١٠٦٩ ق. م. إلا أن مصر كانت تمثل قوة ضخمة لإسرائيل ضئيلة الحجم، حتى وإن تلاشي نفوذها.

مهما كانت المشكلات التي ينطوى عليها التحقق من الصلات المصرية العبرانية وإثبات تواريخ التاريخ العبراني الباكر، فلم تتأثر المقارنات بين التوحيد الآتوني والتوحيد العبراني وتقييمهما التي عرضناها في الفصل السابق بصورة جوهرية بهذه المشكلات. ومع ذلك لا يمكن أن نؤكد بالقدر الكافي أنه لم تكن هناك صلة مباشرة بين عبادة آتون والتوحيد العبراني. غير أن السياق التاريخي والصلات اللاهوتية والصلات النصية غير المباشرة من الوضوح بحيث لا يكون ذلك القدر الكبير من الافتراضات محتملاً فحسب، بل إنه لا يمكن إغفاله. ولا يَصْدُق هذا فيما يتعلق بالتأثير المحتمل بين ديانة آتون والتوحيد العبراني فحسب، بل كذلك فيما يتعلق بأصول التوحيد في إطار كامل العلاقات المصرية العبرانية.

لوعدنا بالنظر للوراء لوجدنا أن عناصر العلاقات المصرية العبرانية المعروفة بشكل أساسى لا تؤيد وجود أى تأثير عبرانى مبكر على عبادة آتون، حتى وإن كان من المكن أن يكون هناك تأثير توحيدى عبرانى مبكر على مصر من الناحية النظرية. ومن ناحية أخرى، فهى تؤيد وجود تأثير مصرى على التوحيد العبرانى.

فى ظل اختلاط رهبة العبرانيين من مصر بازدرائهم لها، يبدو مرجحًا إلى حد كبير أن نقاطًا عديدة فى تاريخهم تأثرت تأثرًا عميقًا بالجو اللاهوتى والأخلاقى الذى خلقته مصر فى الشرق الأوسط. ويبدو من المستحيل تخيل كيف أن العبرانيين وموسى فى فترة ربحا امتدت من ح. ١٤٠٠ ق.م إلى ١٢٠٠ ق.م لم يتأثروا بالاتجاهات التوحيدية الخاصة بالإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى، رغم محاولات المصريين محو إخناتون وديانته من التاريخ. وعلى أقل تقدير فإن الاستعانة بالتواريخ الأكثر معقولية لظهور إسرائيل تجعل من المستحيل استبعاد التأثير اللاهوتى لفترة إخناتون على الإسرائيليين وموسى، أو شخص مثله.

بالنسبة للتأثيرات التوحيدية المبكرة، كان من الممكن أن يؤثر لاهوت الإله الرئيسى المصرى، من الناحية النظرية، على إبراهيم (إن كان قد وُجد)، ولكان توحيد إبراهيم المشوب القومى أثَّر على المصريين أثناء إقامة العبرانيين في مصر، ولكن ليس هناك شيء ثابت يؤيد هذا الاحتمالات النظرية.

تبدأ الحقائق المتعلقة بالعلاقات المصرية العبرانية اعتباراً من ح. ١٢٠٩ ق. م. فحسب ففي ذلك الوقت، حين كان يُفترض أن موسى يقيم التوحيد العبراني

المشوب وكان من المفترض أن يوشع يفتح كنعان، نظم الفرعون مرنبتاح (ح. ١٢١٣- ١٢٠٩ ق. م) حملة عسكرية في كنعان. وتشير لوحة مرنبتاح (المؤرخة في ح. ١٢٠٩ ق. م) إلى أن المصريين كانوا يدركون وجود كيان يسمى إسرائيل يزعمون أنهم هزموه في معركة: "إسرائيل (\*) اقفر ولم يعد له بذور (١٠٥٠). وهذه عبارة تقليدية كثيراً ما تظهر وتشير إلى هزيمة عدو ما وليس تدمير شعب بالكامل أو حتى مخزون حبوبه.

يذكر الكثير من العلماء أن هذه هي المرة الوحيدة التي جاء فيها ذكر إسرائيل في الوثائق المصرية، ولكن هذا الرأى مضلل كما سنرى بعد قليل. فهو لا يأخذ في الحسبان إلى حدكاف سياق القوائم الطبوغرافية الخاصة بالعديد من الفراعنة للمدن والشعوب المهزومة التي قد تكون مدنًا عبرانية وشعوبًا عبرانية أولى. (١٠٦) وهو لا يتعامل بقدر كاف مع احتمال أن محاربي عابيرو النهابين الرحل والبدو الشاسو «سكان الرمال» الذين جاء ذكرهم مرارًا يمكن أن يكون هم العبرانيون، أو يكون العبرانيون من بينهم. كما أنه لا يعترف، أو يرفض ذلك لأسباب عديدة، بأن المؤرخين المصريين، ومنهم مانيتون وكيريمون (\*\*) فيما بين القرنين الثالث ق. م والأول الميلادي، الذين أشاروا مرارًا إلى اليهود وصلاتهم المصرية التي أرجعوا تاريخها (بشكل لا يُعتمد عليه) إلى عصر الهكسوس والقرن الثامن عشر ق. م. بل إن الأسماء السامية التي يمكن أن تكون لأشخاص عبرانيين مثل يعقوب ويوسف وأشير وغيرها متواترة في الوثائق المصرية منذ عهد سوبك حتب الثالث (ح. ١٧٤٥ ق. م) في قائمة العبيد على بردية المصرية منذ عهد سوبك حتب الثالث (ح. ١٧٤٥ ق. م) في قائمة العبيد على بردية المسرية منذ عهد سوبك حتب الثالث (ح. ١٧٤٥ ق. م) في قائمة العبيد على بردية (كلين . ٣٥) موجودة حاليًا في متحف بروكلين .

رغم ذلك فنحن مضطرون، قبل لوحة مرنيتاح، إلى التفكير في أمر يتعلق بالعلاقات المصرية العبرانية. هل كانت الصلات موجودة في ذهن المصريين فيما بين العبرانيون الأوائل وعاپيرو الشاسو؟ هل كانت الصلات قائمة بين العبرانيين والهكسوس والكنعانيين أو شعوب البحر؟

<sup>(\*)</sup> كما أشرت من قبل فإن نص لوحة مرنيتاح هو «(وسهل) يزريل اقفر ولم يعد له بذور».

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 77.(1.0)

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 242-243.(1.7)

<sup>(\*\*)</sup> كاهن وباحث عاش في أحد معابد مصر في العصر الروماني واهتم بتسجيل حياة الكهنة المصريين. ويبدو أنه كان يحاول شرح التقاليد المصرية لغير المصريين. ولم يتبق شيء من كتبه، غير أن اقتباسات منها ظهرت في كتب الآخرين ــالمترجم.

يزعم بعض العلماء أن «جدار عشقلون (عسقلان)» الذي أقامه رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩ ق. م) في معبد آمون بالكرنك ويصور انتصاره على شعب عشقلون (عسقلان) في معركة بالعربات الحربية دليل على التدخل المصرى الأول ضد أمة إسرائيلية جرى تشكيلها . إلا أن «جدار عشقلون (عسقلان)» يثير أسئلة أكثر بما يقدمه من أجوبة فيما يتعلق بما إذا كان الشعب الذي هزمه المصريون هو أحد شعوب البحر أم الكنعانيون أم الشاسو أم بنو إسرائيل أم بعضًا من كل هؤلاء . ورغم بعض التصريحات شديدة التأكيد، وخاصة من عالم الآثار البريطاني ديڤيد رول (المولود في ١٩٥٠)، بأن الأشخاص المصورين إسرائيليون (ولكنهم إسرائيليون في الفترة فيما بين أواخر القرن العاشر والنصف من القرن التاسع ق . م)، ولا يبدو أن هناك طريقة لحل هذه المسألة ، والاحتمال هو أن المنظر لم يضم عبرانيين . وهناك كذلك ادعاءات لا سبيل إلى التأكد من صحتها بأن جزءًا تالفًا من لوحة بيتشان (بيسان) الخاصة برمسيس الثاني تحتوى على ذكر «تا شاسو ياهو» ، أي ياوي أو يهوه أرض الشاسو .

من ناحية أخرى، تذكر قوائم رمسيس الثانى ورمسيس الثالث (ح. ١١٨٤ - ١١٥٣ - ق. م) مكانًا اسمه يعقوب إيل، الذي يمكن أن يكون نفس الموقع المذكور في قائمة الكرنك الطبوغرافية الخاصة بتحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩ - ١٤٢٥ ق.م). ويذكر رمسيس الثانى كذلك مكانًا يسمى يوسف إيل، ورمسيس الثالث مكانًا يسمى لاوى إيل. وقد جاء ذكر يوسف إيل وأشير في معبد أمنحت الثالث (ح. ١٣٩٠ - ١٣٥٠ ق. م) في صولب (بالنوبة). ومع ذلك لابد أن نأخذ في الاعتبار أنه بحلول عهد رمسيس الثانى كانت القوائم الطبوغرافية تتعلق بمواقع جرى غزوها بالفعل وكذلك بتكرار تقليدي وطقسي وخيالي لمواقع لبيان نفوذ مصر والفرعون الحاكم العالى. وعلاوة على ذلك ربما كانت تلك المواقع تخص شعوبًا سامية وليس العبرانيين.

ومرة أخرى يتركنا هذا مع يقين أوحد، وهو لوحة مرنبتاح.

نصل الآن إلى نقش عُثر عليه في چانت (تانيس) ويمكن أن يكون تصويرًا لمذبحة للكنعانيين أو الفلسطينيين القدماء في چَزر في عهد الفرعون سي آمون (ح. ٩٧٨- ٩٥٨ ق. م). ومن المفترض أن سي آمون كان يرغب في مساعدة حليفه سليمان (من بعدح. ٩٥٠ ق. م) وتأمين حدود مصر من المغيرين الفلسطينيين (\*).

<sup>(\*)</sup> يرى الدكتور سليم حسن أن «سيامون كان معاصرًا لداود وليس لسليمان». راجع سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، الجزء التاسع، ص٥٩ ـ المترجم.

ومع ذلك فمن المؤكد أنه ما من سبيل لمعرفة ما إذا كان الملك سليمان «صاهر» فرعون ملك مصر كما جاء في الكتاب المقدس كي يصل إلى مبتغاه: «والآن فقد أراحني الرب الهي من كل الجهات فلا يوجد خصم ولا حادثة شر.» ولكي يبرم اتفاقية عدم الاعتداء هذه، يُقال إنه تزوج أميرة مصرية، يُفترض أنها ابنة سي آمون. ويُقال إن فرعون مصر استولى بعد ذلك على مدينة جزر كي يقدمها «مهراً لابنته» (١٠٧٠) وليس أي من هذه البيانات التوراتية غير معقول.

نحن لا نزال واقفين على أرض غير ثابتة حين نصل إلى بوابة بوباسطة التى أقامها الفرعون شيشنق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق. م) بمعبد آمون فى الكرنك ومدلولاتها العديدة المحتملة. فقد غزا الفرعون شيشنق الأول ما كان من الواضح أنها أراض عبرانية فى ح. ٩٣٠ ق. م. ويبدو أنه ألغى تحالف سى آمون مع سليمان وأعاد نوعًا ما من التبعية المصرية ليهودا وإسرائيل وكنعان كما هو مصور على بوابة بوباسطة. غير أنه من غير الواضح من بوابة بوباسطة ما إذا كان شيشنق قد هزم الجيوش الإسرائيلية أم هزم كلاً من الدويلتين الإسرائيلية والكنعانية. وتفتقر الرواية التوراتية لهذه الحرب وكذلك الأحداث التى أدت إليها إلى الوضوح كذلك.

وفي سفر الملوك الأول، الآيتان ١٤: ٢٥ و ٢٥ نجد أن شيشق (المفترض أنه شيشنق) نهب أورشليم وهيكل سليمان في السنة الخامسة (ح. ٩٢٥ ق. م) من عهد رحبعام خليفة سليمان. وسعى يربعام المتمرد على رحبعام، بعد أن عاد من منفاه في مصر، إلى تفكيك المملكة الموحدة وتحقق له ذلك، وهو ما يفترض أنه بسبب اتجاهاتها الخاصة بتعددية الآلهة. و أصبح بصفته يربعام الأول أول ملك للقبائل الشمالية العشر المجمعة معًا باعتبارها مملكة إسرائيل. ومن المؤكد أن الهجوم المصرى ضد المملكة الموحدة دعمًا ليربعام كان له معنى تكتيكي بالنسبة لمصر، حتى وإن لم يكن له معنى ديني استعادى. وكما أشار دونالد ردفورد، فإن «الميل للقتال» لدى «زعامة شاول وملك داود... تجاه الفلسطينيين القدماء [شعوب البحر]، أعداء مصر القدامي ... يمكن النظر إليه على أنه مفيد للمصالح المصرية ... ولكن الفوز في المعركة كان في مصلحة إسرائيل، ذلك أن السلام والرخاء المتزايد لمملكة سليمان لن يثير إلا قلق مصر .» (١٠٨٠)

<sup>(</sup>١٠٧) سفر الملوك الأول، ٣: ١ و٥: ٤ و٩: ١٦ .

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, p.312 (11A)

إضعاف المملكة الموحدة باعتبارها قوة مستقلة على حدود مصر الشمالية الشرقية، وكسر التحالف بين المملكة الموحدة وصور، وإنشاء ممر مفتوح إلى بيبلوس (جبيل) وما وراءها، يمكن أن تكون أهدافًا مصرية منطقية، ومن الواضح أن مصر حققت تلك الأهداف.

ومع ذلك فإنه إذا كانت قائمة بوابة بوباسطة التي لحق بها دمار شديد وتضم أكثر من ١٥٠ مدينة هزمها شيشنق الأول قد ذكرت أورشليم والمعبد، فقد كان ذلك ضمن الكثير من الأسطر التي أصابها التلف بحيث لم يعد التعرف عليها ممكناً. ومع ذلك، فلا تذكر قائمة بوباسطة الكثير من المدن اليهودية والإسرائيلية التي جاء ذكرها في العهد القديم مثل بيت حورون وجبعون وآراد وربيت ومجدو (حيث عثر على وثيقة تذكر شيشنق كذلك) وربما حقل إبراهيم (١٠٩)، ومن المؤكد أنه في إطار المعقولية أن شيشنق هزم الجيوش العبرانية في هجمات ضد أدوم ويهودا وإسرائيل ومع ذلك يظل الأمر المحير هو لماذا تُشن حملة عسكرية مصرية لمصلحة إسرائيل يربعام ضد يهودا، بينما تهاجم مدنًا داخل إسرائيل كذلك؟ وعلاوة على ذلك فإن المنظر المصور على بوابة بوباسطة غامض؛ فشيشنق في وضع مصرى قياسي مقولب يضرب ١٦٥ من الأسرى الآسيويين من ١٦٥ بلدة بمقرعة ويحكى النص المنقوش الحكاية المعتادة الخاصة بانتصارات الفرعون الحتمية. وتثير كذلك قائمة المدن التي استُولي عليها المصاحبة للمنظر الشكوك المعتادة بشأن دقة القوائم الطبوغرافية.

لابد كذلك أن يكون هناك شك كبير بشأن أى من داود أو سليمان ملكى المملكة الموحدة هو الذى سيطر بالفعل على المناطق الشاسعة التى ينسبها إليهما العهد القديم. وليست هناك إشارة إلى هذه الإمبراطورية ـ ليس فى النصوص المصرية فحسب، بل كذلك فى نصوص الدول المجاورة الأخرى ـ بل إن الوضع الجيوبوليتيكى فى ذلك الوقت فى المنطقة كان يشجع على تغيير التحالفات والدول فى ظل التبعية المتغيرة والفضفاضة . ومن ناحية أخرى ، يبدو من المؤكد أن الكثير من الإسرائيليين فى ذلك

Breasted, James Henry, Ancient Records of Egypt, Vol. 4, 719-722, pp. 355-357 (1.4) and Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, pp. 242-243.

الوقت كانوا يعيشون في الأساس حياة زراعية مستقرة، حيث من الواضح أن تقويم جزر الذي كُتب في تلك الفترة (ح. ٩٢٥ ق. م) بالعبرانية القديمة، كان موجهًا إلى تلاميذ المدارس ويربط الشهور بالأعمال الزراعية.

توفر بعض الآثار العبرانية وغير العبرانية تأريخًا مؤكدًا نسبيًا للأحداث العبرانية وبعض الملوك بعد منتصف القرن التاسع ق. م. وتشمل هذه الآثار لوحة تل دان التي تعود إلى القرن التاسع ق . م (موجودة حاليًا في متحف إسرائيل) وتحكي عن انتصار من الواضح أنه لحزائيل ملك دمشق (بعدح. ٨٤٠ ق. م) على مملكة إسرائيل ويذكر ما هو على الأرجح «بيت داود» الملكي، والحجر الموآبي الخاص بالملك ميشا الذي عاش في القرن التاسع ق. م (بعد ح. ٥٥٠ ق. م) (موجود حاليًا باللوڤر) الذي يحكي عن «انتصار» على إسرائيل والملك عُمْري (ح. ٨٨٤-٨٧٢؟ ق. م) ويذكر أن إله العبرانيين هو يَهُوه، وتبين المسلة السوداء الأشورية التي تعود إلى القرن التاسع ق. م (بالمتحف البريطانَي) الملك ياهو (ح. ٨٤٧-٨١٥ ق.م) وهو يدفع الجزية لشلمانسر الثالث (ح. ٨٥٨-٤ ٨٢ ق. م) وتشير إلى «أخاب الإسرائيلي» (ح. ١٧٤-٨٥٣؟ ق.م)، وأوستراكا «بيت يَهوه» العبرانية الغامضة التي تعود إلى القرن الثامن والسابع (بمتحف إسرائيل) التي تشير إلى هدية مقدمة إلى «بيت يَهُوه». وبالنسبة لهيكل سليمان الذي بُني ح. ٩٥٨ ق. م طبقًا لما جاء في العهد القديم، يعرض متحف إسرائيل بالقدس رمانة من العاج عرضها بوصة واحدة تعود إلى القرن الثامن وتحمل نقشًا باللغة العبرانية القديمة يقول «مقدس [ل]كهنة بيت [يَهُوه؟] » وربما تكون الشيء الوحيد الذي عُثر عليه من الهيكل (\*). ومن ناحية أخرى، فقد عُثر على مئات عديدة من النقوش بالعبرانية القديمة أو الباكرة من أواخر القرن العاشر حتى منتصف القرن السادس

تثبت تلك الآثار العلاقات والصراعات العبرانية مع دمشق وموآب وآشور وتمثل تأكيدًا لبعض الأحداث المروية في العهد القديم. ورغم ذلك تترك تلك الآثار مسألة

<sup>(\*)</sup> أثناء حديثى حول هذا الموضوع مع الأستاذ إيهاب الحضرى بجريدة «أخبار الأدب» القاهرية، أبلغنى أن الصحف نشرت منذ فترة خبراً عن إلقاء القبض على عصابة تزييف آثار في إسراثيل اعترف أفرادها بتزييف هذه الرمانة. وبذلك لا يكون هناك شيء على الإطلاق المترجم.

. العلاقات المصرية العبرانية أثناء تلك الفترة عرضة للشك وتجعلنا نعتمد على الروايات التوراتية وحدها تقريبًا، حتى وإن كان من المستحيل تقريبًا تخيل أنه لم تكن هناك علاقات بين مصر وإسرائيل حين كانت تلك الأحداث تقع.

ورد في سفر الملوك الثاني، الآيات ١٧: ٣-٦، أن الملك هوشع (ح. ٧٣٢- ٧٢٤ ق. م) عاهل مملكة إسرائيل الشمالية ثار ضد وضع التبعية لآشور وطلب العون من أحد فراعنة مصر سُمِّي خطأ «سوا» (هل هو تف نخت ملك ساو [سايس]، أم أوسركون الرابع، أم يي (\*) أم أحد القواد المصريين؟). ومن الواضح أن العون لم يأت ودمر الملك الآشوري شلمانسر الرابع (ح. ٧٢٦- ٧٢١ ق. م) إسرائيل في ح. ٧٢٤ ق. م.

فى ح. ٧٠١ ق. م أرسل الفرعون شبتاكا (ح. ٢٠٧- ١٩٠ ق. م) جيشًا لدعم الملك حزقيا (ح. ٢٠١٥ - ١٩٠ ق. م) عاهل يهودا فى تمرده ضد سيادة الآشوريين. وخسر حزقيا وشبتاكا الحرب، وأخيرا غزا الآشوريون، الذين ادعوا حكم العالم طوال المائتي سنة السابقة، مصر فى عام ٢٧١ ق. م واحتلوها وجعلوها تابعة لهم اعتبارًا من عام ٢٦٩ ق. م.

أبدى الفرعون نكاو الثانى (ح. ٠٦٠-٥٩٥ ق. م) باللسان فقط التزاماته نحو الآشوريين، ولكنه حاول كذلك انتهاز فرصة تدهورهم. وفي عام ٢٠٩ ق. م أرسل أسطولاً بحريًا جديدًا بناه المهاجرون اليونانيون إلى مصر الي شمالي إسرائيل، على افتراض أن يهودا كانت ترغب في نقل تحالفها من الآشوريين إلى البابليين. وقتل نكاو الثاني الملك يوشيا (ح. ٠٤٠-٢٠٩ ق. م) وهزم القوات اليهودية في مجدو. ووضع يهوياقيم (ح. ٠٤٠-٢٠٩) على العرش ملكًا تابعًا لمصر في يهودا.

اشتبك نكاو الثانى مع نبوخذ نصر (٥٠٥-٥٦ ق. م) البابلى فى قرقميش على نهر الفرات فى عام ٥٠٥ ق.م. وخسر نكاو الثانى هذه المعركة المهمة بالإضافة إلى ما نتج عن ذلك من ضياع للنفوذ المصرى الفعلى فى كل من سوريا ويهودا لمصلحة البابليين. ويوضح سفر الملوك الثانى، الآية ٢٤: ٧ إلى أى حد كانت تلك الهزيمة ساحقة: «ولم يعد ملك مصر يخرج من أرضه لأن ملك بابل أخذ من نهر مصر إلى نهر الفرات كل ما كان لملك مصر».

<sup>(\*)</sup> پيعنخي أول ملوك الأسرة الكوشية الخامسة والعشرين ـ المترجم.

دفعت الهزيمة المصرية الملك التابع اليهودي يهوياقيم إلى التخلي عن نكاو الثاني من أجل التحالف مع نبو خذ نصر ليعود بعد ثلاث سنوات ويتمرد على نبو خذ نصر .

يبدو أن النبى إرميا (ح. ١٥٠-٥٧٠) فهم على الفور أن الهزيمة المصرية في قرقميش كانت حدثًا فاصلاً يعنى نهاية اللعبة بالنسبة لمصر وقيام بابل باعتبارها القوة العظمى الجديدة. كما حذر يهوياقيم من التمرد على بابل، ولكن بلا جدوى؛ ففي ح. ٥٧٠ ق. م فتح نبو خذ نصر أورشليم ورحَّل عدة الآلاف من اليهود بالقوة.

جعل نبوخذ نصر صدُقيا (ح. ٥٩٧-٥٨٦ ق.م) ملكاً تابعًا على يهودا. وفي البداية اتبع صدقيا سياسة َ إرمَيا الخاصة بالخضوع لبابل، ولكن بعد تسع سنوات حوَّل ولاءه إلى مصر، ربحا بتشجيع قوى من مصر، رغم تحذير إرميا بعدم الاعتماد على التحالف والعون العسكرى من المصريين الذين أصابهم الضعف.

كانت القوات المصرية في عهد الفرعون أپريس (ح. ٥٨٩-٥٧٥ ق. م) تخفف الضغط من حين لآخر عن يهودا بمهاجمة البابليين في فينيقيا، ولكن حين وصل الأمر إلى سحق يهودا، لم يفعل المصريون سوى نشر بعض القوات بالقرب من أورشليم. وفي عام ٥٨٦ ق. م دمر نبوخذ نصر أورشليم والهيكل والدولة ورحَّل عدة آلاف أخر من اليهود. وأشير كذلك إلى هذا الاستيلاء على يهودا ونهب أورشليم وتدميرها في لوحة آشورية، ولكن ليس لدينا سوى العهد القديم ليحكى لنا أن فلول اليهود التي بقيت في أورشليم أجبرت إرميا على الهرب معها إلى مصر، ذلك البلد الذي يزدريه كل الازدراء.

لابد أن هذه التدخلات المصرية المتكررة في الأراضي العبرانية أدت إلى الاتصال مع الأفكار التوحيدية. بل يبدو واضحًا أن الجالية اليهودية الابتداعية التي وجدت في الفنتين على الأقل منذ القرن السابع ق. م ومعبد ياهو (يَهُوه) قد وجدا هناك قبل الغزو الفارسي لمصر في ح. ٥٢٥ ق. م. غير أنه يبدو أن المصريين أصبحوا مشغولين أو يشعرون بضيق شديد فحسب من النتائج اللاهوتية للتوحيد العبراني في أواخر القرن الخامس ق. م. ففي ذلك الوقت كان يُنظر إلى المستعمرة اليهودية في الفنتين وحاميتها من المرتزقة الوالية للفرس وأضاحي معبدها من الخراف على أنها تمثل إهانة شديدة لإله الفنتين خنوم. ومن المؤكد أن تحالف الجالية اليهودية في الفنتين مع سادة مصر الفرس لم يصلح الأمور.

اعتباراً من أواخر القرن الرابع ق. م، ومع استقرار جالية يهودية كبيرة العدد، وخاصة في الإسكندرية اليونانية (بعد ٣٣٢ ق. م) حيث يقال إن عددها بلغ المليون في أنحاء مصر كافة في زمن يسوع - يبدو أن المصريين أكدوا بشكل مباشر وبعنف مواجهتهم مع كل من اليهود والمفاهيم التوحيدية العبرانية . وتكونت لدى المصريين مشاعر قاسية ضد اليهود ارتبطت بالاستياء من هذه الجالية اليهودية كثيرة العدد ميسورة الحال المنغلقة على نفسها والتوحيدية . وكان هذا الموقف المصرى المتطرف من اليهود السكندريين أحد الأسباب الأساسية لمعاداة اليهود في العالم القديم . وكان ذلك من نواح كثيرة بداية معاداة السامية .

ولكن كان هناك كذلك موقف احتقار للمصريين بين اليهود من غير ذوى الصبغة الهلينستية Hellenized في الإسكندرية. وكثيرا ما لم يحترم هؤلاء اليهود الآلهة المصرين واليونانية بل لم يكونوا يشاركون غير اليهود الطعام. وكان قدر كبير من الازدراء منتشرًا كذلك بين كل من اليهود ذوى الصبغة الهلينستية وغير ذوى الصبغة الهلينستية لما اعتبروه ديانة مصرية بدائية. ويبدو أن تهور اليهود في التعبير عن اشمئزازهم من الوثنية والتعددية الحيوية على النمط المصرى كان ضخمًا. وجاء في سفر «حكمة سليمان بالأپوكريفا(\*\*)، الذي ربحا كتبه أحد اليهود السكندريين فيما بين القرن الثاني ق. م والقرن الأول الميلادي أن «اختراع الأصنام كان بداية الفسوق» وأن من «يعتقد أن النار أو الريح أو الهواء السريع أو دورة النجوم أو المياه العنيفة أو أضواء السماء آلهة تحكم العالم» لا «يمكن الصفح عنه» (١١٠) بل إن فيلسوفًا يهوديًا سكندريًا متصوفًا وهلينيستيًا مثل فيلو (ح. ٢٠ ق. م-٥٠ ميلادية) كان يتباهي علنًا بتفوق الديانة اليهودية.

من الواضح أن ذلك الجو التصارعي هو الذي وسع فيه المصريون رؤاهم الخاصة بإقامة العبرانيين في مصر، حتى أن الكُتَّاب اليونانيين والرومان والمسيحيين الأوائل

<sup>(\*)</sup> أربعة عشر سفرًا تلحق أحيانًا بالعهد القديم من الكتاب المقدس، ولكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها. وبات المصطلح apocrypha يستخدم في اللغات الأوروبية ليعنى الكتابات المشكوك في صحتها أو صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلفين ـ المترجم.

علقوا على هذه الروايات وعلى أصول التوحيد، ورفض الكُتَّاب اليهود إلى حد كبير الأراء المصرية واليونانية والرومانية بشأن هذه الأمور .

يبدو أن السجلات المصرية الأولى التى لدينا عن تبك الآراء كانت ضمن كتاب Aegyptiaca للكاهن المؤرخ المصرى المتأثر باليونان مانيتون (بعد ح . • • ٣ ق . م) الذى ربما استخرجها إلى حد ما من كتابات هيكاته الأبديرى اليوناني المعاصر له . ونقل القائد اليهودى فلاڤيوس يوسيفوس (ح . ٣٧- • ١ ميلادية) من القرن الأول ، الذى حوَّل ولاءه إلى الرومان ثم صار مؤرخًا ، عن مانيتون باعتباره «أحد كُتَّابهم [أى المصريين] الرئيسيين «الذى اعترف بأن اليهود «ليسوا مصريين أصلاً» ولكنهم «وفدوا إلى مصر . . . وأخضعوا سكانها (إشارة إلى الصلة المفترضة بين العبرانيين والهكسوس التى سوف نبحثها بعد قليل) ، و «خرجوا من هذا البلد بعد ذلك ، واستقروا في . . . يهودا» واختلطوا مع المصريين الذين «كانوا مصابين بالبَرَص وغيره من العلل» ، وأن المصريين «اشتبكوا في معركة مع الرعاة والملوثين وهزموهم . . . وضع قوانين . . . على النقيض في الأساس لعادات المصريين . . . » وأن «الكاهن الذى أقام دولتهم وقوانينهم كان من هليوپوليس بالمولد، واسمه أوزارسيف ، من أوزيريس الذى كان إله هليوپوليس ، ولكنه حين ذهب إلى هؤلاء الناس تغير اسمه وأصبح يسمى موسى (١١١) .

بعد مانيتون بحوالي ٢٠٠ سنة، أضاف النحوى اليوناني السكندري أپيون Apion (بعدح. ٥٥ ميلادية) والمؤرخ المصرى ذو الصبغة الهلينستية كيريمون (بعدح. ٤٥ ميلادية) رواياتهما الخاصة بإقامة العبرانيين والخروج.

نقل يوسيفوس عن أپيون قوله إنه (أى أپيون) «سمع من الرجال القدماء من مصر» أن «أجداد» البهود كانوا «من أصل مصرى»، وأن «موسى كان من هليوپوليس... وكان يؤدى صلواته... إلى الشمس المشرقة» وأن موسى «أخرج البُرصان والعميان والعرجان من مصر» (١١٢٠).

Josephus, Falvius, Against Apion, 1.227 and 251.(\\\)

<sup>(</sup>۱۱۲) المرجع السابق، ۲–۲۸ و۸ .

طبقًا لما قاله يوسيفوس، فقد زعم كيريمون أن «موسى ويوسف كانا كاتبين [مصريين] انضما إلى الذين «عليهم دنس» وفي النهاية طردهم جميعًا رمسيس من مصر (١١٣).

فنّد يوسيفوس بقوة ادعاء أپيون أن اليهود كانت أصولهم مصرية وإدعاء كل من أپيون ومانيتون أن اليهود كانوا مصابين بـ«البركس. . . وحُكم عليهم بالفرار من مصر» وأن موسى كان كاهنا مصريًا من هليوپوليس . وأضاف يوسيفوس أن موسى قدم خدمة جليلة للمصريين باعتباره «قائداً» لأحد الجيوش المصرية التي هزمت الغزو الإثيوبي (النوبي) (وهو الرأى الذي كان يؤمن به في أواخر القرن الثالث ق . م الكاتب اليهودي أرتاپانوس الذي أضاف أن موسى اليهودي أسس الديانة المصرية) . ولم يرفض يوسيفوس آراء كيريمون بالكامل ، غير أنه أشار إلى تناقضاتها وما فيها من «أخطاء فاضحة تبعث على الضحك» (١١٤).

لا يبدو أن هناك أى سبب للشك فى صحة اقتباسات يوسيفوس المباشرة من هؤلاء الكُتّاب فى كتابيه "ضد أپيون" و "آثار اليهود"، حيث لم يكن هدفه الأساسى هو تحريفها، بل تفنيدها بغضب باعتبارها "ملفقة" و "مضحكة" و "أكاذيب" عُرضت عن اليهود وإثبات آثار اليهود وقيمتهم الأخلاقية العظيمة. والمحصلة هى أنه بحلول زمن مانيتون على أقل تقدير - أوائل القرن الثالث ق . م - كانت قواعد الرواية المصرية لإقامة العبرانيين و خروجهم قد أرسيت وانطوت على صلة بالهكسوس البغيضين، وعبادة الشمس، وغزو العقائد المصرية وطرد اليهود المرضى.

وطبقًا لما قاله يوسيفوس فإن الموقف المصرى الخاص بالكراهية التامة لليهود وأفكارهم كانت قواعده قد أرسيت كذلك بحلول زمن مانيتون؟ «كان المصريون حينذاك أول من يلقى باللوم علينا. . . »(١١٥) ويبدو أن يوسيفوس قد فسر النصوص المصرية تفسيرًا صحيحًا على أنها معاداة قوية للسامية (حتى وإن لم يستخدم هذا المصطلح، الذي لم يكن قد اختُرع بعد). ومع ذلك فقد عرض يوسيفوس تعليقات

<sup>(</sup>١١٣) المرجع السابق، ١-٢٨٨ و٣٩٣.

Josephus, Flavius, Antiquities of the Jews, 2.238-243. ۲۹۳ و ۲۹۳ و ۲۲۷-۱ المرجع السابق، ۲۹۱ و ۲۹۳ و Josephus, Flavius, Against Apion, 1.223. (۱۱۵)

شديدة القسوة بالنسبة للديانة المصرية وربحا لم يكن قد بدأ يفهم أن العبرانيين هم الذين ألقوا باللوم أولاً على المصريين. وحتى إذا كان من المستحيل تقريبًا تأسيس الديانة العبرانية على قلب الديانة المصرية كما ادعى مانيتون وغيره، فمن الواضح أن الديانة العبرانية استفادت من مصر باعتبارها غوذج ما هو سلبى، بنفس الطريقة التى استفاد منها المسيحيون الأوائل فيما بعد من اليهود.

أشار يوسيفوس في «ضد أپيون» إلى أن «الفرق بين ديانتنا وديانتهم تسبب في عداء كبير بيننا، في حين أن عبادتنا الإلهية تتجاوز كثيراً قوانينهم المحددة، مثلما تتجاوز طبيعة الرب طبيعة البهائم العجماء؛ فهم حتى الآن يتفقون جميعًا في أنحاء البلاد قاطبة على تقدير تلك الحيوانات باعتبارها آلهة. وسخر يوسيفوس من «الأفكار السيئة» التي لدى المصريين «فيما يتعلق بآلهتهم» وتساءل لماذا لم يفكروا في تقليد شكل العبادة اللائق استفدنا منه نحن [اليهود]. . . كما رأى «الحسد» من جانب المصريين لأن الشكل اليهودى للعبادة «أقره آخرون كثيرون . . . » (١٦٦).

من الممكن أن يكون يوسيفوس يشير هنا إلى سترابو (٢٠ق. م -٣٨ ميلادية) الذي بينما كان يردد الرأى المصرى المعتاد الذي يقول «إنهم [المصريون] كانوا أسلاف اليهود الحاليين» وأن «موسى» كان «كاهنًا مصريًا»، وأشار إلى أن موسى «لكونه غير راض عن المؤسسات الراسخة . . . تركها [مصر] وجاء إلى يهودا بعدد كبير من الناس كانوا يعبدون الإله»، وإن لم يكن بالإمكان إثبات تلك الإشارة . وأضاف سترابو: «أعلن [موسى] أن المصريين والأفارقة كانوا يكنون مشاعر ضخمة في تصور الإله على صورة الحيوانات البرية . . . ووقع اليونانيون كذلك في خطأ صنع تماثيل لآلهتهم على الشكل البشرى . وقال إن الرب قد يكون هذا الشيء الواحد الذي يشملنا جميعًا من أرض وبحر ، وما نسميه ، سماء ، أو الكون أو طبيعة الأشياء . « وكان لسترابو موقف إيجابي من الديانة اليهودية التي «أفنعت عددًا ضخمًا من أصحاب العقل الصائب «ولكن في النهاية بدأت الخرافة والطغيان في الظهور ـ «هكذا كان موسى وخلفاؤه ؛ إذ كانت بدايتهم جيدة ، ولكنهم فسدوا» (١٧٠).

<sup>(</sup>١١٦) المرجع السابق.

Strabo, The Geography, 16.2.3.34-38, 40 and 46. (11)

هناك رواية أخرى «موالية» لليهود عن العلاقات المصرية العبرانية المبكرة يبدو أن صاحبها هو هيكاته الأبديرى (ح . ، ٢٩ ق . م) وأعادها ديودور الصقلى (بعد القرن الأول ق . م) . فقد استهجن هيكاته ، مثل معظم اليونانيين ، عادات اليهود وعزلتهم استهجانًا تامًا ، ولكنه على عكس اليونانيين كان يحترم اليهود بصورة عامة ويحترم جزءًا كبيرا من ديانتهم . وربما ارتبط ذلك بحقيقة أنه كان يكتب في وقت كان فيه عدد كبير من اليهود ، ربما الغالبية ، يتجه نحو التراجع كي يتبني أساليب الحياة الهلينستية وإقامة علاقات بين المعتقدات والقيم الهلينستية والعبرانية . وافترض هيكاته هذا التحرك . وأورد ديودور أن هيكاته كان يعتقد أن اليهود أخرجوا من مصر في زمن وباء الطاعون لأن ديانتهم جعلت المصريين ينسون آلهتهم . وأشار ديودور ، الذي كان يعتقد كذلك أن اليهود أصولهم مصرية ، إلى أن موسى «أمر بألا تكون لهم تماثيل للآلهة ، كذلك أن اليهود أصولهم مصرية ، إلى أن موسى «أمر بألا تكون لهم تماثيل للآلهة ،

ولكن بمرور الوقت تبنى الكُتَّاب اليونانيون والرومان بصفة عامة أشكالاً مختلفة من وجهة النظر الممالئة لمصر بصورة أو بأخرى التى تقول إن اليهود من سلالة المصريين الذين طُردوا لأنهم كانوا برصانًا، وعادة ما كانت تقرن وجهة النظر تلك بأوصاف قاسية لليهود وتوحيدهم.

كان المؤرخ الروماني تاسيتوس (ح. ٥٥-١١٧ ميلادية) مثالاً ممتازاً لهذا الموقف. فقد كان له تحليل يشبه إلى حد كبير تحليل مانيتون: «إلا أن معظم الكُتّاب يتفقون على قول إنه في يوم من الأيام انتشر في أنحاء مصر مرض كان يشوه الجسم تشويها مهولاً، وأن الملك بوكوريس كان يبحث عن علاج ويطلب مشورة هامون (آمون)، وقد أمر بتطهير أرضه وإرسال ذلك الجنس [اليهود] الذي تكرهه الآلهة إلى بلد أجنبي ما . . . مويزس (موسى) . . . قدم لهم شكلاً جديداً من العبادة مناقضًا لكل ما يمارسه رجالهم . فالأشياء المقدسة عندنا لا قداسة لها عندهم، بينما يبيحون ما نحرمه نحن . . . فهم يذبحون الكبش، فيما يبدو سخرية من هامون، وهم يضحون بالثور، نحن . . . فهم يذبحون أيس . . . لليهود مفاهيم عقلية عن الإله ، باعتباره في الأساس واحداً . . . غير قابل للتصوير ولا للفناء . . . هذا التملق ليس لملوكهم، وليس هذا

Diodorus, Siculus, Library, 3. 1-3 and 3-6. (١١٨)

التشريف لأباطرتنا. . الديانة اليهودية عديمة الذوق وخسيسة. . . هذه أحقر الأم»(١١٩)

شارك العديد من آباء الكنيسة الأوائل اعتباراً من القرن الثاني الميلادي، ومنهم يوليوس الأفريقي وهيولايتوس وكليمنت السكندري، في الأمر وافترض أن الهكسوس هم اليهود وأن الخروج الذي قاده موسى حدث عام ١٥٥٠ ق.م.

## أصول العبرانييت

يصعب تحديد أصول العبرانيين ومعتقداتهم الدينية، مثل سائر الشعوب القديمة وخاصة تلك الشعوب البدوية. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات المعتادة، هناك عقبة بعينها تخص التحريم العبراني للفنون التشكيلية. ذلك أنه من الواضح أن الاحتمالات التاريخية كان إثباتها سيصبح أسهل بكثير لو كان لدينا تماثيل لموسى وسليمان وعاموس وإشعياء وإرميا، مثلما أنه لدينا تماثيل لنارمر وزوسر وحفرع وإخناتون ورمسيس الثاني. ورأينا فيما سبق أنه ليس هناك سوى أدلة أثرية ونصية مستقلة ضئيلة تتعلق بالمملكة الموحدة (ح. ٢٠١-٩٢٥ ق. م) ولا توجد أية أدلة أثرية تتعلق بهيكل سليمان، ماعدا رمانة كهنوتية تعود إلى القرن الثامن ق. م على سبيل الاحتمال. وحتى فيما يتعلق بالوسائل الأساسية للتعبير العبراني - الكتابة - فهناك صعوبات وألغاز جمة، وخاصة التناقضات التي بين العهد القديم والأدلة الأثرية المتاحة وعدم وجود اكتشافات وخاصة التناقضات المهمة، وخاصة تلك المتصلة بالعلاقات المصرية العبرانية.

ومع ذلك، فلم تُجر الحفائر بشكل تام في الكثير من المواقع الأثرية في إسرائيل وفلسطين، ويظل هناك احتمال لمزيد من الاكتشافات للكتابات على الأوستراكا والبردي واللوحات وأدوات الاستخدام اليومي. وسوف يكون هذا صحيحًا إذا بات بالإمكان في يوم من الأيام التغلب على التحريم الديني الإسرائيلي والحظر السياسي الفلسطيني لإجراء الحفائر في حر حبايت/ جبل الهيكل تحت الحرم الشريف

Tacitus, The Complete Works (Translated by John Church and William Jackson (119) Brodribb) Random House, New York, 1942, Book V:AS 70, 5.3. 504. 5.5 and 5.8.

الإسلامى. ورغم ما أورده يوسيفوس فى «الحروب اليهودية» عن أن الرومان استخرجوا أساسات الهيكل، فإن ممارسة الجنيزة العبرانية، أى تخزين أو تخبئة الوثائق غير المستخدمة المذكور فيها كلمة الرب قبل دفنها فى النهاية، تترك احتمال العثور على المزيد من الاكتشافات ممكنًا، كذلك الذى حدث عام ١٨٩٦ فى معبد بن عزرا بالقاهرة وفيما بين ١٩٤٧ و ١٩٥٦ فى كهوف بالقرب من البحر الميت.

من المستحيل تحديد التواريخ المبكرة من التاريخ العبراني بأى قدر من اليقين. وفي ظل الطبيعة البدوية للعبرانيين الأوائل، والاهتمام القليل من جانب العبرانيين المتأخرين بالعمارة، وتحريم الفنون التشكيلية، وانتشار استخدام الأخشاب، وما حدث من دمار اتسع نطاقه، فمن المرجح أنه سيكون من المستحيل تأكيد الكثير من الحقائق الأثرية المتعلقة بالمملكة الموحدة وما سبقها وما طبيعة العلاقات المصرية العبرانية وأصول التوحيد أثناء تلك العصور بشكل واضح.

من الواضح أن تقييم التأثيرات التوحيدية المحتملة بين العبرانيين الأوائل والمصرية يعوقه إلى حد كبير عدم وجود أى ذكر مصرى قبل القرن الثالث ق . م لإقامة العبرانيين في مصر . بل إن الإشارات المصرية العديدة إلى محاربي عاپيرو في مصر وفي كنعان، وكذلك إلى الشاسو ، «سكان الصحراء» ، البدو وصلتهم بإله اسمه ياهو أو يَهُوِ ، تثير أسئلة كثيرة بقدر ما تقدم من إجابات ، كما سنرى بعد قليل .

لابد من قبول أحاجى التاريخ العبراني كما هي؛ ولكن رغم تلك الأحاجي، فمن غير المرجح أن تكون تواريخ أصولهم وإقامتهم في مصر، التي يُفترض أن بعض الحاخامات والعلماء ذوى النزعة التقليدية استنتجوها من العهد القديم، صحيحة.

يجعل النسق اليهودى تقليدى النزعة إبراهيم في كنعان في وقت ما بين ١٩٠٠ و ١٩٠٠ ق. م، والخروج و ١٩٠٠ ق. م، ويوسف في مصر في وقت ما بين ١٠٠٠ و ١٩٠٠ ق. م، والخروج العبراني من مصر بقيادة موسى حوالي ١٥٥٠ ق. م، أي قبل إخناتون بحوالي ٢٠٠٠ عام. (نجد كذلك أن تاريخي إبراهيم ويوسف في القرن الثامن عشر أو السابع عشر ق. م حين كانت هناك هجرات كبيرة للساميين من بلاد ما بين النهرين إلى شرق المتوسط قد وردا كثيراً.)

الواقع أن مجموعة كاملة من التواريخ تبدأ من حوالى ١٥٠٠ ق. م فى أواخر العصر البرونزى و ١٢١٠ ق. م فى بداية العصر الحديدى المبكر، تدخل فى مجال الاحتمال المعقول بالنسبة لإبراهيم ويوسف (وإقامة عشائر يوسف ويعقوب/إسرائيل ونسلها فى مصر) وموسى، إن كانوا قد وُجِدوا بالفعل وإذا كان الخروج حقيقيًا بشكل جزئى على الأقل، ولم يكن أسطورة.

يدخل في نطاق المعقولية كذلك \_ في وجود الخروج أو عدمه \_ أن بعض العبرانيين كانوا من أصول مصرية، غير أنه من الواضح أن ذلك أمر لا يمكن إثباته. ومن ناحية أخرى، ووضعًا للأمر في إطار الإشارات التوراتية الوحيدة إلى موسى، فمن المشكوك فيه أن يكون قائد العبرانيين «المصريين»، موسى، وهو شخص معاد للمصريين، مصريًا من الناحية العرقية، حتى وإن كان «موسى» اسمًا مصريًا بكل وضوح.

بناء على الوصف المفصل والدقيق في كثير من الأحيان لمصر في سفر التكوين، لا يمكن بحال من الأحوال استبعاد أن يوسف أصبح «على كل أرض مصر» (وزير مصر وكبير خزنة ضياع الفرعون)، كما جاء في سفر التكوين، الآية ٤١: ٣٤ وإذا استُخدم التاريخ العبراني التقليدي ليوسف في مصر وهو القرن العشرين ق. م، وإذا كان الخروج كما يقول سفر الخروج، الآية ١٢: ٤٠، أن إجمالي المدة التي أمضاها العبرانيون في مصر «كانت أربعمائة وثلاثين سنة»، فحينتذ يستتبع ذلك أن يكون يوسف من الناحية النظرية على الأقل كان وزيرًا في مصر في القرن العشرين أو التاسع عشر ق. م أثناء عصر الأسرة الثانية عشرة وأن موسى والخروج يمكن أن يكونا قد وقعا في القرن السادس عشر أو أوائل القرن الخامس عشر ق. م.

من الواضح أن هناك أمرًا ما غاية في الخطورة بشأن تلك التواريخ، حيث إنها لا تتناقض تناقضًا جليًا مع بعض الاكتشافات الأثرية، بل ولا مع أسفار العهد القديم المبكرة كذلك. فإذا كان سفر الملوك الأول، الآية ٦: ١، يزعم أن بناء هيكل سليمان بدأ «في سنة الأربع مئة والثمانين لخروج بني إسرائيل من أرض مصر في السنة الرابعة لملك سليمان» (ح. ٩٥٨ ق. م تاريخ محتمل)، فحينئذ يكون الاستنتاج الحتمى هو أن الخروج العبراني من مصر وقع في ح. ١٤٣٨ ق. م، أي قبل أكثر من مائة عام من عهد إخناتون. ويتناقض هذا بدوره مع سفر الخروج، الآية ١: ١١، الذي يشير إلى أن

العبرانيين أجبروا على بناء «مدينتي مخازن فيثوم ورعمسيس» «لفرعون»، وهو ما يجعل العبرانيين الأوائل في حالة «رعمسيس» في عهد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩ - ١٢٧٣ ق. م) بلا شك.

غير أن الكثير من السيناريوهات الأخرى لها من يدافع عنها، وهم عادة من بين المؤرخين الدينيين وعلماء المصريات والمؤرخين الذين تشذ آراؤهم عن إجماع العلماء . فغالبًا ما يساوى المؤرخون الدينيون بشكل دائم بين الهكسوس وطردهم والعبرانيين والخروج الذى وقع ح . • ١٥٥٠ ق . م . وغالبًا ما يفترض الخارجون عن الإجماع أن إقامة العبرانيين في مصر تبدأ في القرن السابع عشر ق . م من وأن الخروج وقع في القرن الخامس عشر ق . م ، ومن المفترض أن المعارك المصرية مع الإسرائيليين ، كما جاء وصفها في لوحة مرنبتاح ومن المفترض على جدار عشقلون (عسقلان) بالكرنك ، وقعت بعد عام • ٩٥ ق . م في عصر المملكة العبرانية الموحدة .

بعض هذه الأطر لها ميزة الاعتماد على احتمالات أثرية متماسكة وتجعل رواية العهد القديم (كذلك) متماسكة إلى حد كبير جداً، ولكن بها عيب كبير وهو أنها تتناقض مع عدد ضخم من العوامل الأخرى الأكثر معقولية. والأمر الأهم هو أن الأطر الخارجة عن الإجماع كثيراً ما تفترض وجود تلاعب ضخم وغير معقول في الترتيب الزمني المقبول عادة للتاريخ المصرى.

فى السنوات الأخيرة أسفرت تلك الآراء الخارجة عن الإجماع، الصادرة عن ديڤيد رول والكثير من الماسونيين وغيرهم ضمن من توصف على نطاق واسع بمدرسة «الترتيب الزمنى الجديد»، عن العديد من المجموعات المختلفة للتواريخ المصرية والعبرانية المعدلة. وقد أبدى المحفل الماسونى في إنجلترا تأييدًا كبيرة لمدرسة الترتيب الزمنى الجديد، بما في ذلك تحديد تاريخ ١٠٤٧ ق. م للخروج وتاريخ ٢٠١٠-١٠٠٠ ق. م لإخناتون. في كتاب «اختبار الزمن: العهد القديم، من الأسطورة إلى التاريخ» ق. م لإخناتون. في كتاب «اختبار الزمن: العهد القديم، من الأسطورة إلى التاريخ» المتحدة باسم A Test of Time: The Bible: From Myth to History يجعل ديڤيد رول موسى في عهد الفرعون المتحدة باسم ١٤٥٣ ما ١٤٥٣ ق.م، مما

للملك داود فى أواخر القرن الحادى عشر ق. م، ويجعل حورمحب معاصراً لسليمان حوالى عام ٩٧٧ ق. م، حيث يتزوج سليمان ابنة حورمحب، ويربط رمسيس الثانى والفرعون شيشق الذى جاء ذكره فى العهد القديم ونهب هيكل أورشليم حوالى ٩٢٥ ق. م، الخ. وقد دحض الكثير من علماء المصريات، وخاصة ك. أ. كيتشن (المولود فى ١٩٣٢) فرضيات رول دحضاً تاماً (١٢٠٠).

استحالة ربط العبرانيين (أو أى شعب آخر محدد تحديداً واضحاً) بالهكسوس (كما يفعل الكثيرون)، والشك المتعلق بالعاپيرو والعبرانيين (وهى الصلة التي أكدها البعض)، واستحالة اقتطاع حوالى ٣٥٠ سنة من تاريخي أخناتون ورمسيس الثاني المحتملين (كما يفعل رول) والتناقضات التي في العهد القديم، كل هذه الأمور تجعل تلك الأطر غير محتملة إلى حد كبير بحيث يصبح من الضروري اعتبار التلاعب أو الرومانسية أو المواقف المجنونة أو البحث عن المجد هي الدوافع التي وراءها.

هناك يقين نصى وتصويرى فى الترتيب الزمنى للأسرات المصرية من الثامنة عشرة حتى العشرين (ح. ١٠٦٩ - ١٠٦٩ ق. م) وعصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩ - ١٠٧٧ ق. م) والكثير جدًا من الاتفاق مع الترتيبات الزمنية وقوائم الملوك والحروب الخاصة بأقطار أخرى، وخاصة الحيثيين والآشوريين والبابليين، بحيث يجعل التغييرات التى تصل إلى ٣٥٠ عام فى التواريخ أثناء تلك الفترات من التاريخ المصرى غير ممكنة.

بالنسبة للعبرانيين، يوحى الترتيب الزمنى «المعقول» بأن أغلب الظن هو أن العبرانيين الأوائل (ربحا كان يقودهم إبراهيم الأسطورى) قد ظهروا في كنعان، أو وصلوا إليها، أثناء العصر البرونزى المتأخر، في أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الثالث عشر ق.م. وتشير الأدلة الأثرية ـ الأواني المنزلية والجرار والأدوات ـ التي عُثر عليها في المستوطنات الإسرائيلية التي تعود إلى القرن الثالث عشر ق.م في تلال

Rohl, David, A Test of Time: The Bible: From Myth to History, Century, (۱۲۰) London, 1995 and in <a href="www.nuki.net/perRenput/Reaction/RplyYurco.html">www.nuki.net/perRenput/Reaction/RplyYurco.html</a> Biblical Archaeology: Time to Think Again? at in the 199f Introduction to the reprinted The Third intermediate period in Egypt, Aris & Philips, England, 1986.

السامرة (\*) إلا أن العبرانيين كانوا متشابهين ثقافيًا واجتماعيًا مع الكنعانيين، الأمر الذي يعزز أحيانًا افتراض خروج الإسرائيليين من الجماعة العرقية الكنعانية.

ومن ناحية أخرى، جاء العبرانيون من بلاد ما بين النهرين كما يقول العهد القديم، حيث كانوا يحملون ثقافة العصر البرونزى المتأخر وإلها بابلياً رئيسياً واتجاهاً توحيدياً أول ورثوه من نسق الإله مردوخ وإله القمر سين راعى مدينتى أور وحران اللتين يقال إن إبراهيم عاش فيهما. وفي إطار هذا السيناريو، ربما أقامت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل في مصر، وخاصة في الوجه البحرى (في فيثوم: پر آتوم؟ وپي رعمسيس) على الأقل منذ القرن الثالث عشر ق.م. وأغلب الظن هو أن موسى، أو شخصاً مثله، قاد هؤلاء العبرانيين في عهد رمسيس الثاني (حكم ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، أو عهد الفرعون مرنيتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م). وربما لحقت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل بالعشائر العبرانية أو السامية الكنعانية أو العبرانية الأولى في كنعان، التي ربما كانت تشمل العابيرو و الشاسو.

يلغى هذا السيناريو «المعقول» على الأرجح أى اتصال مباشر بين موسى وإخناتون التوحيدى الأول (ح. ١٣٥٦-١٣٣٦ ق.م). فموسى «كبر ونما كشخصية من الذاكرة فحسب . . . وعلى عكس موسى ، إخناتون . . . كان شخصية تاريخية بشكل حصرى وليست من الذاكرة . »(١٢١) ولكن إذا أردنا على سبيل الطرافة أن نأخذ في اعتبارنا كل ما يسمى احتمالات ، فحينئذ ربما يكون موسى الذى قيل إنه عاش حوالى ١٢٠ عامًا قد تعرف على إخناتون حين كان في الثمانين أو التسعين من عمره وربما عرف حور محب (ح. ١٣٧٣-١٣٥ ق.م) حين فرغ من مهمة الإطاحة بعبادة آتون . وتجعل روايتا مانيتون وكيريمون المشوشتان ، اللتان يرويهما يوسيفوس بطريقة على نفس القدر من التشويش ، موسى في زمن الفرعون أمينوفيس (إخناتون؟) (\*\*\*) وفي سياق عبادة الشميس .

<sup>(\*)</sup> جزء من الضفة الغربية لنهر الأردن الحالية. والتسمية التي تستخدمها إسرائيل حاليًا للضفة الغربية هي يهودا والسامرة \_ المترجم.

Assmann, Jan, Moses The Egyptian, The Memory Of Egypt in Western Monotheism, p. 23(۱۲۱) (\*\*) أمينوفيس هي الصيغة اليونانية للاسم المصرى أمنحتب، وكان اسم إخناتون قبل تغييره هو أمنحتب الرابع – المترجم.

غير أن هذا كله لا يستبعد الاتصالات المحتملة بين عشائر يعقوب/إسرائيل وعهد إخناتون. وهو فوق هذا وذاك لا يغير شيئًا فيما يتعلق بالاحتمال القوى بأن موسى والعبرانيين عاشوا في مصر في جو لاهوت الإله الرئيسي آمون رع الذي عاد بتأثيراته التوحيدية وتأثيرات توحيد إخناتون الأول، وكذلك ذكريات عصر إخناتون.

اعتباراً من عشرينيات القرن العشرين كان هناك توسع في عرض رأيين متطرفين ومجموعة من الخيارات الوسطية المتعلقة بتواريخ العبرانيين الأوائل، بما في ذلك مسألة إقامة العبرانيين في مصر. فقد قامت بهذا البحث ومازالت تقوم به مجموعة مختلفة الاتجاهات تتألف في المقام الأول من العلماء الأمريكيين المتخصصين في شئون الشرق الأوسط. وتضم هذه المجموعة الكثير من العلماء الرائعين، كما تضم أناساً على صلة وثيقة، أو كانت وثيقة، بالمسيحية، ومحبين لليهود، ومعادين للسامية، ومعادين للصهيونية ,واليساريين المتطرفين، واليمينيين المتطرفين، وعدداً لا بأس به من المجانين. والواقع أن الدراسات العبرانية اليهودية تكاد تنافس الدراسات المصرية بسب الاهتمام الكبير الذي حظيتا به والنظريات المتهورة التي أفرزتها.

يعتبر الأمريكي ويليام فوكسويل ألبرايت للوروثة من القرن التاسع عشر. ١٩٩٧) الممثل الأبرز لوجهة النظر المتطرفة «الأصولية» الموروثة من القرن التاسع عشر. فقد افترض في كتابه «من العصر الحجري حتى المسيحية» Christianity وغيره من الكتب أن العهد القديم يتوافق بشكل أساسي مع الحقيقة التاريخية والاكتشافات الأثرية، بما في ذلك قصص بلاد ما بين النهرين وإبراهيم (وكونه في مصرح. ١٨٠٠ ق. م)، وموسى والخروج من مصر والغزو العسكري لكنعان الذي قام به الإسرائيليون المميزون عرقيًا في أواخر القرن الثالث عشر ق. م.

يقبل القليل جدًا من العلماء المحدثون آراء ألبرايت، ويبدو في الواقع أنه يدحضها أو يقوضها إلى حد كبير الاكتشافات الأثرية، والإشارة التوراتية الوحيدة إلى الصلة بين إبراهيم وبلاد ما بين النهرين، والرواية التوراتية لإقامة العبرانيين وخروجهم، والشكوك الخطيرة المتعلقة بالسمات العرقية والدينية المميزة تمامًا للعبرانيين الأوائل فيما يتصل بالكنعانيين، وتناقضات العهد القديم نفسها، الخ.

إن إصرار ألبرايت على أن نصوص نوزي التي تعود إلى بلاد ما بين النهرين في

القرن الرابع عشر ورسائل مارى التى تعود إلى عام ١٨٠٠ ق. م وغيرها من نصوص بلاد ما بين النهرين تكشف عن تشابه كبير فى أسلوب الحياة والعادات الأسرية والقوانين عند العبرانيين وفى بلاد ما بين النهرين، ولذلك تجعل أصل إبراهيم الذى يعود إلى بلاد ما بين النهرين محنًا، أمر غير قابل للتصديق. وكوننا نشير إشارة صحيحة إلى هذا التشابه شىء حتى ولو كان كل ما يعنيه هو أنه كانت هناك ممارسات مشتركة فى أنحاء الشرق الأوسط القديم شىء وأن نستنتج منه أن شخصية أسطورية كانت موجودة شىء آخر. وبينما لا يمكننا استبعاد أصل إبراهيم المفترض الذى يعود بلاد ما بين النهرين استبعادًا تامًا لأنه يعتمد على القصص التى فى العهد القديم فحسب، فمن الواضح أنه لابد من التعامل مع هذا الأمر بحدر أكبر بكثير مما تعامل به ألبرايت معه. ولابد كذلك من موازنته بحقيقة أن العادات والقوانين والديانة العبرانية لا تشير إلى تأثير بلاد ما بين النهرين فحسب، بل تشير كذلك إلى مزيج من تأثيرات ما بين النهرين ومصر والحداثة الجذرية التى قامت على تلك التأثيرات.

افترض المؤرخ الألماني ألبريشت ألبرت (١٨٨٣ ـ ١٩٥٦ ـ ١٩٥٦ في Essays on Old Testament History وديانة العهد القديم تاريخ وديانة العهد القديم عن وجود جماعة بدوية إسرائيلية مميزة من الرعاة في and Religion وكتب غيره عن وجود جماعة بدوية إسرائيلية مميزة من الرعاة في الصحراء القريبة من كنعان. وهاجرت هذه الجماعة شيعًا فشيعًا وبطريقة سلمية إلى المرتفعات الكنعانية قبل أن يلحق بها العبيد الفارون من مصر وغيرهم من الجماعات ويدخلون في صراع مسلح مع الدول المدن الكنعانية. وكان ذلك الاتحاد من الجماعات هو الذي أقام الأمة الإسرائيلية في كنعان والأردن.

يفترض بعض العلماء، وخاصة الأمريكي چورچ إيمرى مندنهول The «الغزو العبراني لفلسطين» The «الغزو العبراني لفلسطين» Emery Mendenhall المولود في ١٩١٦) في كتابه «الغزو العبراني لفلسطين» Hebrew Conquest of Palestine وكتب غيره أن مجموعة صغيرة فحسب من العبرانيين بقيادة موسى وبمفهوم جديد خاص بإله واحد وعهد أكثر مساواة جاءت من مصر في أواخر العصر البرونزي. وكان ذلك العهد مع يَهُوه يقوم على حماية الرب لكل عائلة إسرائيلية ويتعارض مع الملكيَّة على النمط المصرى أو الشرق أوسطى. ويفترض مندنهول أن هذه الجماعة لم تغزُ كنعان بل اختلطت مع شعب متنوع الأعراق

من الساميين والهندوأوروپيين والحوريين في كنعان وجعلوهم يعتنقون معتقدات يَهُوه الخاصة بهم. وأصبحت هذه الجماعة التي كانت تقيم خارج مجتمع التيار العام تُعرف باسم عاپيرو (التي ربما اتصلت بها تسمية «عبراني»)؛ أي أنها كانت ميليشيات متمردة من المحاربين المغيرين المعارضين للحكومات والاقتصادات والديانات القائمة. ويقدم مندنهول ما يبدو إيحاءًا معقولاً جدًا بأن العاپيرو/ الإسرائيليين استخدموا الإله يَهُوه عنصراً أساسيًا في كفاحهم - كانت ثورة فلاحين في الواقع - لإقامة هُوية عميزة في هيئة القبيلة الإسرائيلية، غير أن تلك الجماعة كان طابعها الأساسي ديني وليس عرقيًا.

أبرز الأمريكي نورمان كارول جوتقالت (المولود في ١٩٢٦) في كتابه «قبائل يَهُوه، علم الاجتماع الديني لإسرائيل المحررة» the Religion of Liberated Israel وكتب غيره رأى مندنهول، وخاصة نظريات المصراع الطبقي والتحرير التي على النمط الماركسي. وهو يفترض أن الإسرائيليين كانوا فلاحين كنعانيين مضطهدين اجتماعيّا وسياسيّا، وأنهم أصبحوا اتحادًا من جماعات العاپيرو المتمردة ونجحوا في الثورة على الدول المدن الكنعانية التي يحكمها المستبدون والأرستقراطيون. وبعد ذلك أقام الإسرائيليون واليهود المحررون نظامًا اتحاديًا أكثر مساواة يضم قبائل متساوية من الناحية السياسية مع وجود حكومة مركزية تتمتع بسلطات محدودة فحسب تحولت إلى دويلات ناشئة.

يضم علماء آخرون الشاسو البدو إلى الأصل المركّب الذى وضعوه للإسرائيليين. إذ يفترض عالم المصريات الألماني رفاييل جيفيون (١٩١٦ ـ ١٩١٥) Bédouins Shasu des المصرية Bédouins Shasu des في كتابه «الشاسو البيدو من الوثائق المصرية Documents Egyptiens وكتب وغيره، وعالم المصريات الكندى دونالد ب. ردفود Documents Egyptiens (المولود في ١٩٣٤) في كتابه «مصر وكنعان وإسرائيل في العصور القديمة Begypt, Canaan and Israel in Ancient Times، أن الإسرائيليين الأقدمين كانو في الأساس من الشاسو الذين أقاموا في المرتفعات الوسطى من كنعان في أواخر القرن الرابع عشر ق. م. ويفترض أنه «في عهد مرنبتاح ظهر كيان يسمى «إسرائيل» له كل سمات جيب الشاسو ربما في مرتفعات الفرات (المنطقة الوسطى «إسرائيل وفلسطين). . . . (١٢٢).

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, p. 275. (۱۲۲)

يعتقد ردفورد أنه «. . . ربما لم يكن هناك أى جزء من الإسرائيليين في مصر أثناء عصر الدولة الحديثة بالقدر الذي أدى فيما بعد إلى رواياتي الإقامة والاستعباد وأن حكاية الخروج كانت تعديلاً إسرائيليّا لـ «قصة أصلية» كنعانية تقوم على الذكريات «الفولكلورية» لغزو الهكسوس ثم طردهم من مصر . وتفسير ردفورد هو أنه «من المفارقة» أن هذه الحكاية «لم تعش في ذلك التراث (الكنعاني) وإنما بين جماعتين لم تشتركا في الأحداث التاريخية بحال من الأحوال، وهما البونانيون والعبرانيون» (١٢٣).

يفترض عالم المصريات الأمريكي فرانك. يوركو Frank J. Yurco (المولود في Merenptah's (المولود في مقالة «حملة مرنيتاح الكنعانية وأصول إسرائيل» Merenptah's (المؤلود في مقالة «حملة مرنيتاح الكنعانية وأصول إسرائيل» (المولاد المحمع بين الكنعانيين وشعوب البحر البدو الشاسو للعبرانيين. وهو يقول إنه بعد الخروج من مصر الذي شمل عددًا صغيرًا من الناس، كان الإسرائيليون شعبًا قد تشكل بالفعل بحلول حوالي ١٢٠٩ ق.م كما تشير لوحة مرنيتاح. ويعتقد يوركو كذلك أن بعضًا من مناظر المعارك تشمل حربًا بالعربات على جدار عشقلون (عسقلان) في معبد آمون بالكرنك، وعادة ما تُنسب بشكل مؤكد إلى رمسيس الشاني (ح. ١٢١٧-١٢١٣ ق.م) وتضم جنودًا إسرائيليين.

هناك عيوب ونقص في الأدلة الكافية في كل ما سبق من نظريات. والعنصر الأكثر ثباتًا فيها، وجرت مناقشته على مدار القرن الماضى، هو أن العبرانيين خرجوا من بين العاپيرو، ذلك الشعب البدوى المحارب الذى يقوم بأعمال السلب، وكانت تلك تسميته عند المصريين بينما كان يسمى في اللغة الأكادية ساجاز (محطمو الرءوس السلابون). ورغم الطابع الحدسى لهذه النظرية، فإن أصول العبرانيين والعلاقات والتأثيرات المصرية العبرانية المبكرة تعتمد إلى حد كبير جداً على الأدوار التي نعطيها لكن من العاپيرو والشاسو.

كان الشاسو بدواً يتمتعون بالشجاعة والقدرة على الاحتمال تبادلوا العلاقات في

<sup>(</sup>١٢٣) المرجع السابق، ٣٧٨ و٤١٢ و٤٢٢ و٤١٣ و٤٢٣ .

Journal of the American Research Center in Egypt-23, 1986. في (۱۷٤)

بعض الأحيان مع مصر، ولكنهم كان يخلقون المشاكل لمصر باستمرار باعتبارهم بدواً رُحَّلاً على حدودها الشرقية، وكذلك مغيرين ولصوص وغزاة ومهاجرين محتملين، وبصفتهم أعداء في المعارك الحربية. وكثيراً ما كان الآسيويون، العامو، ومنهم البدو الشاسو من رتنو الغرب آسيوية (كنعان وسوريا)، يلجأون إلى مصر الخصبة أرضها في أوقات الجفاف والمجاعة. والقصص التوراتية التي تتحدث عن رحلات إبراهيم وإخوة يوسف وأخيراً عائلة يعقوب/إسرائيل إلى مصر صور حية تعكس هذا الواقع، وقد تشير كذلك إلى العادات البدوية الخاصة بعائلة إبراهيم التي تشبه عادات الشاسو.

كثيراً ما يشير الفن والنصوص المصرية إلى الشاسو، حيث يبدو أن أول إشارة إليهم كانت على الطريق الصاعد الذى يربط بين المعبد الجنائزى ومعبد الوادى للفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م) بسقارة حيث توصف معارك جرت مع الشاسو. ووصف وينى الموظف بالوجه القبلى والقائد فى جيش پپى الأول (ح. ٢٣٢١-١٢٨٧ ق.م) أو مرنرع (ح. ٢٢٨٧-٢٧٨٧ ق.م) على جدار مقبرته فى أبيدوس حملته العسكرية ضد الشاسو التى «أتلف» فيها «أرض سكان الرمال الآسيويين وسواها». ويصف سنوهى فى «حكاية سنوهى» «أسوار الحاكم» التى أقيمت لصد الآسيويين ولسحق مسافرى الصحراء (الشاسو) (١٢٥٥ الذين كانوا موجودين بالفعل حوالى عام ولسحق مسافرى الصحراء (الشاسو) (١٢٥٥ الذين كانوا موجودين بالفعل حوالى عام

تمثل البعثة التجارية المصورة على اللوحة الجدارية الشهيرة في مقبرة حورمحب (BHE، ح. ١٩٢٥ ق.م) في بني حسن شمالي هرموپوليس بدواً من رتنو. ويمكن أن يكون إبشا، أو أبوشي، قائد هؤلاء البدو السبعة والثلاثين أحد العبرانيين، أو العبرانيين الأوائل؛ ويسمى المرافق العسكرى لداود أبيشاى في سفرى صموئيل الأول وصموئيل الثاني. ويُشار إلى إبشا على أنه حقا خاسوت (حاكم البلاد الأجنبية)، فيما يبدو إحدى أقدم الإشارات إلى هذا التعبير (الهكسوس) لتسمية زعماء البلاد الأجنبية.

تفتح لوحة خنوم حتب الجدارية الباب لاحتمال أن الشخصيات العبرانية التي تبدو

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 19-20 and 224. ( \ Y o)

أسطورية مثل الراعيين البدويين إبراهيم ويوسف ربحا كانا من بين البدو الآسيويين الذين كثيراً ما كانوا يسافرون إلى مصر في عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥ - ١٧٩٥ ق. م)، بل وربحا كانا من البدو الشاسو، ولكن كما هي العادة، فإنه لا يسهل الوصول إلى أي شيء سوى الاحتمالات النظرية الغامضة. واستناداً بشكل تام إلى الأوصاف التوراتية، فمن الممكن أن يكون إبراهيم كذلك من بلاد ما بين النهرين أفلح في الاستقرار في منطقة حبرون (الخليل).

اعتبارًا من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٥ ق.م) يصبح لدينا أوصاف تامة جدًا للشاسو، وخاصة وصف عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) لمعاركه التي تشمل تلك التي خاضها ضد الشاسو «الأجانب الذين يكرههم الإله» (١٢٦) وخاصة فيما تسمى «نشرة» رمسيس الثاني التي يصف فيها «النصر» الذي حققه في قادش (ح. ١٢٧٤ ق.م) وأساليب الشاسو المخادعة. وجاء ذكر الشاسو في نصوص كثيرة أخرى، من عهود ما لا يقل عن ستة فراعنة آخرين من الدولة الحديثة ثم شيشنق الأول (ح. ١٤٥-١٥ ق.م).

فى أواخر عصر الأسرة التاسعة عشرة (أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الثانى عشر)، أشارت رسالة من أحد حرس الحدود إلى أنه سُمح لشاسو أدوم بدخول پى توم (فيشوم فى العهد القديم) من أجل «الحفاظ على حياتهم وحياة ماشيتهم. . . » (١٢٧) ومرة أخرى تكون الصلة العبرانية محتملة من الناحية النظرية هنا . فهذه الرسالة المصرية (وكذلك النقوش المتعلقة بوجود العاپيرو فى هذه المنطقة ، وادى الطُميلات)، تلقى بظلال من الشك على تحليل ردفورد القائل بأنه لم يكن هناك أجانب فى المنطقة وأن حدود مصر الشرقية كانت محروسة حراسة جيدة بحيث لا يُسمح للعبرانيين (أو من المفترض أى أناس غيرهم) بالخروج من مصر فى أواخر القرن الثالث عشر ق . م . ومن الواضح أن الحدود كانت محروسة حراسة جيدة ولكن من الواضح كذلك أنه كان هناك استعداد مصرح به من جانب حرس الحدود بالسماح لبعض الناس على الأقل بالدخول والخروج .

Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des (۱۲٦)

Pharaons et des homes, p. 91.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 259. (\YY)

يلاحظ ردفود وآخرون أنه في معبدى صولب والعمارة غرب، بالقرب من الجندل (الشلال) الثالث في النوبة، هناك إشارة إلى مكان يسمى «ياهو في أرض الشاسو». وفي صولب، تسمى قائمة طبوغرافية أقامها أمنحت الثالث (ح. ١٣٩٠–١٣٥٢ ق. م) هذا المكان يهوع (أو يهوعو)، وقد كُتب في معبد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩ ق. م) في العمارة غرب «ياهو». ويستشهد ردفورد ورفاييل جيفون بهذه النقوش لتعزيز نظريتهما القائلة بأن العبرانيين هاجروا من الشاسو وأصبحوا فيما بعد «الشاسو/ الإسرائيليين» كما يسميهم ردفورد (١٢٨٠).

يذكر ردفورد أنه «بلا شك. . . لدينا هنا [نقوش صولب والعمارنة] الحروف الأربعة المكوِّنة لاسم الإله الإسرائيلي «يَهُوه» . . . والاستنتاج المعقول الوحيد هو أنه لابد من البحث عن أحد المكوِّنات الأساسية في الاتحاد اللاحق الذي كان يشكل إسرائيل، والمكوِّن الذي بدأت به عبادة يَهُوه، بين شاسو أدوم في نهاية القرن الخامس عشر ق . م « . غير أن ردفورد يحرص على ألا يعني ذلك أن «إسرائيل» . . . التي جاء ذكرها في سفر القضاة أو المملكة المبكرة كانت موجودة بالفعل في أدوم في ذلك الوقت . . . » (١٢٩) .

لاشك في أن ردفورد محق في افتراض أن نقوش «ياهو» تلك أدلة قوية تتعلق بالأصول المحتملة للعبرانيين. أما الرأى الشاذ القائل بأنها تشير إلى الشاسو/ العبرانيين في كنعان بعد الخروج من مصر الذي جرى في القرن الخامس عشر ق. م فلابد من استبعاده على الفور، مع أنه من الممكن أن المصريين كان يخلطون أحيانًا بين العبرانيين والشاسو. كما أنه من المحتمل كذلك أن ردفورد محق في افتراضه أن الإشارة الواردة على لوحة پسماتك الأول (ح. ٢٦٤- ١٦٠ ق. م) إلى «شاسو الجنوب في الدلتا» قد تشير إلى العبرانيين ، أو العبرانيين من الفنتين (١٣٠).

من المؤكد أن هذا كله يمثل إشارات قوية ، ولكنه لا يمثل دليلاً بحال من الأحوال . ولابد من أن نأخذ في الاعتبار الخلفية الثقافية المشتركة إلى حد ما للشاسو والعاپيرو

Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 272, 273 and 280. (۱۲۸) . ۲۷۳-۲۷۲ المرجع السابق، ص ۲۷۲-۲۷۲

<sup>(</sup>١٣٠) المرجع السابق، ص ٤٤٤.

والعبرانيين قبل القفز إلى النتائج فيما يتعلق بأصل العبرانيين واسمهم وصفات يَهْوِه العبراني، وهي التي ربما كانت لها مصادر بين العديد من الجماعات العرقية.

لا بد أن نبدأ بحقيقة أن كلاً من معنى يَهُوه، المفترض أن موسى اخترعه في القرن الثالث عشر ق . م، ونطقه الصحيح قد ضاعا. فهل يعنى: أنا ما هو أنا؟ أم أنا من كنت؟ أم أنا من سأكون؟ أم سوف أجعل ما أشاء يكون؟ أم هو يوجد ما هو موجود؟ وهل يُنطق بالفعل «يَهُوه» أم أن هذا يبدو على الأرجح مجرد الافتراضَ الأكثر منطقيةً؟

من الواضح أن "ياهو" و"يهوه" مشتقان من نفس الجذور الأصلية السامية العامة ، وبشكل أخص من الجذور الأصلية الفينيقية والعبرانية والآرامية والعربية وتلك التى تعود إلى بلاد ما بين النهرين المرتبطة بالآلهة بواسطة "يا" و "يو" و "ياه" و "ياه" و "ياه" و "يام" بأسمائها ، و ترتبط بعشرات من أسماء الأشخاص والمواقع الجغرافية . وكانت تلك المصطلحات شائعة بالنسبة للشعوب السامية ، التى ربما كانت تضم الشاسو والعبرانيين . وهناك حجة وجيهة لعبادة ياهو بين العبرانيين قبل تحديد مصطلح "يهؤه" بشكل حاسم في سفر الخروج ، الآية ٣ : ١٤ و ١٥ . وقد سميت أم موسى يوكابد، وهو ما يعنى «مجديو» ، وهو ما يشير إلى أن قبيلة موسى ، وهم اللاويون ، ربما عرفت على أقل تقدير إلها من العائلة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو ، وهي الآلهة التي تحمل أسماء مثل يو أو ياهو أو يهوا أو حتى يهؤه . ومن الواضح أنه هناك على الأقل وعي مَدْيَني (\*) ، أو قيني (إلى الشرق من العقبة وفي شمالي كنعان وسيناء) ، بيهؤه ، حيث كان موسى بين هؤلاء الساميين التابعين لحميه يثرون الكاهن حين حُدَّد المصطلح وقبل يثرون يهوه باعتباره "أعظم من جميع الآلهة" (١٣١١) ومن الواضح أن "ياهو" المجتمع اليهودي الابتداعي في الفنتين بجنوبي مصر كان هو يهؤه اعتباراً من منتصف القرن السابع ق . م .

وهناك كذلك حجة أخرى تؤيد وجود مرشح قديم آخر للحروف الأربعة يَهُوه، حيث إنه طبقًا لما جاء في نصوص رأس شمرا الأوجاريتية (\*\*) التي تعود إلى ح.

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى أهل مدين\_المترجم.

<sup>(</sup>۱۳۱) سفر آلخروج، ۱۸: ۱۱ .

<sup>( \*\* )</sup> أو جاريت مدّينة قديمة كانت تقع غربي سوريا على البحر المتوسط. وقد از دهرت المدينة كمركز تجاري في الفترة من منتصف القرن الخامس ق . م حتى أواخر القرن الثاني ق . م، إلا أن زلز الأدمر المدينة ـ المترجم.

120 ق. م، فإنه من المرجح أن تكون قراءة أحد أسماء إله البحر الكنعاني يام هي «يو». ويو قريبة لغويًا من يام، الابن «المفضل» و «المحبوب» (١٣٢) للإله إيل. وهناك ما يغرى بقراءة «ياوى» أو «ياوو» أو حتى يَهُوه عوضًا عن «يو» أو «يام» وهذا هو الإغراء الذي استسلم له البعض. وعلى أية حال فمن المؤكد أن لدينا واحدة من أقدم الإشارات أقدم من صولب والعمارة - إلى الإله الذي كان عضوًا في عائلة الآلهة التي تحمل أسماؤها الحروف ياهو وسلفًا ليَهُوه. كما أن لدينا وصفًا لصفات عضو محتمل في عائلة الآلهة التي تحمل أسماؤها الحروف ياهو. ومع ذلك، فإنه على المستوى اللاهوتي عائلة الآلهة التي تحمل أسماؤها الحروف ياهو. ومع ذلك، فإنه على المستوى اللاهوتي المستوى اللاهوتي المستوى اللاهوتي المستوى اللاهوتي المستوى أن هناك أية طريقة واقعية للمساواة بين يام ويَهُوه، حتى وإن كانت علاقتهما المستركة مع البحر والعواصف التي تهب على البحر تمحوها حقيقة أن يام كان تجسيدًا للبحر ويهُوه ليس تجسيدًا لأى شيء.

قد تكون الآلهة جميعها التي بها الحروف «ياه» كذلك أعضاء في العائلة التي تحمل أسماؤها الحروف ياهو وأسلافًا أو صورًا سبقية ليَهُوه الخاص بموسى أو حتى نسخًا بدائية من يَهُوه. ومع أن هذا لا يعد دليلاً في حد ذاته ، فإن العقيدة القبلانية (\*\*) تؤمن بأن ياه هو النسَخة النووية من يَهُوه.

النقطة الجوهرية هي أنه رغم استنتاج ردفورد الصلب أن النقش المصرى «ياهو» مساو للحروف العبرانية الأربعة «يَهُوه»، فليس الأمر واضحًا بالمرة.

ربما يكون الأمر كذلك هو أن الشاسو كانوا من بين أول الشعوب التي عبدت عائلة الآلهة التي تحمل أسماؤها الحروف «ياهو»، ولكن ليس بالضرورة أنها عبدت إلهًا اسمه يَهْوه. وربما أمكن نطق النقش «ياهو» في العمارة غرب «ياهوو» و «ياهوى» في أرض الشاسو»، ويزعم بعض علماء اللغة أن النقش «يهوع» في صولب يمكن لَفظه «يهوا» (أو «يهواو» و إذا قرء «يهوعو»). وليس هناك وصف في أي مكان لصفات ياهو مذكور في صولب، ولذلك ليس هناك من سبيل لتحديد مدى قربه أو بعده من صفات «يَهُوه» اللاحق.

Ginsberg, H.L. in Ancient NearEastern Texts Relating to the Old Testament, pp. (177)

129 and 134.

<sup>(\*)</sup> القبلانية عقيدة سرية تعاليمها سرية ذات أصول ربانية (حاخامية) غالبًا ما تقوم على التفسير السرى للأسفار العبرانية ـ المترجم.

على المستوى اللاهوتى على أقل تقدير، فإنه من الجرأة المساواة التامة بين «ياهو» الشاسو (أو «ياهو» الأوجاريتى في هذه الحالة) و يَهُوه العبراني. فالأمر ليس مسألة لغويات فحسب، بل هو كذلك مسألة سياق ومضمون. والسياق والمضمون يؤيدان بقوة كون يَهُوه موسى، أو يَهُوه الإسرائيليين الأوائل، على أقل تقدير إلهًا ذا صفات جديدة. وحتى إذا كانت الآية ٢: ٣ من سفر الخروج تقول إن يَهُوه هو نفسه إله إبراهيم، إيل شادًاى، «الله القدير»، فإن الصفات التي وصف بها موسى يَهُوه كانت تختلف اختلافًا واضحًا عن صفات إله إبراهيم. وحتى إذا كان يَهُوه موسى لم يكن يعنى التوحيد الكامل، فقد خطا خطوة ثورية في هذا الاتجاه، وهو ما لم تفعله الآلهة المسماة ياه ويو وياهو وغيرها، بل وكذلك إبل شادًاى. وعلى أقل تقدير، فإنه إذا لم يكن يَهُوه إلهًا جديدًا تمامًا، فقد كان تفسيرًا جديدًا كل الجدة لإله قديم أو توليفة من لكن يَهُوه القَديم.

من المؤكد أن استنتاج كون الإسرائيليين هم الشاسو، أو الشاسو فحسب، سوف يستبعد تلك النظرية غير المؤكدة، ولكن يبدو أنها مهمة، التي تقول إن العبرانيين خرجوا من العاپيرو. ومن المهم أن نشير إلى أن المصريين ميزوا بشكل واضح بين الشاسو والعاپيرو؛ إذ يثبت العديد من النصوص أنهم حين كانوا يعنون الشاسو كانوا يقولون ذلك، وحيثما تُذكر الجماعتان يقولون ذلك، وحيثما تُذكر الجماعتان في النص نفسه، كما في لوحة أمنحت الثاني (ح. ١٤٢٧- ١٤٠٠ ق. م) في منف (عثر عليها أحمد بدوى في عام ١٩٤٣ و توجد حاليًا في المتحف المصري بالقاهرة)، حيث جاء ذكر «٣٠٠٠ عاپيرو» و «٢٠٠٠ شاسو» (١٣٣٠) منفصلين باعتبار أنهم وقعوا أسرى في رتنو.

ويبدو أن الخابيرو، أو العاپيرو، كانوا يتجولون كشعب أو عصابات جوالة في أنحاء الشرق الأوسط من بلاد ما بين النهرين إلى مصر والأناضول اعتباراً من القرن العشرين ق . م على أقل تقدير حتى أواخر القرن الثاني عشر ق . م .

رغم وجود بعض الصعوبات الإيتمولوچية (الخاصة بدراسة أصل الكلمات)

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 247. (177)

والدلالية في إقامة صلات دقيقة بين الكلمات «خابيرو» و «خابيرى» و «عبرى» و «عبرى» و «عبرى» و «عبريم» و «عبريم» (العبرانيون)، فإن هذه الصلات ممكنة مع ذلك. وبخلاف الجدل غير الحاسم حتمًا حول الكلمات، هناك احتمالات قوية بأن يكون بعض العاپيرو عبرانيين أوائل، أو الجماعة الأساسية التي خرج منها الشعب العبراني. وليس الأمر واضحًا، ولكن ما دام ليس هناك خلط بشأن كون العاپيرو عبرانيين بشكل حاسم، وما دام التاريخ المتفق عليه عادة لظهور العبرانيين في كنعان، أو وصولهم إليها، لم يتغير عن القرن الرابع عشر أو الثالث عشر ق.م، فإنه يبدو من المكن أن تكون هناك صلة ولو جزئية بين العاپيرو والعبرانيين وليس ربطهم ربطًا حصريًا بالشاسو.

من المؤكد أن هذا الاحتمال يوحى كذلك بصعوبات. فهل «الخابيرو» اسم عام؟ هل كان العاپيرو طبقة اجتماعية من الناس أو المنبوذين وليسوا جماعة عرقية؟ هل كانوا ينتمون، كما يبدو، إلى جماعات عرقية كثيرة منها السامية والإيجية والأناضولية الهندوأوروپية؟

يسوق الكثير من العلماء أدلة لا بأس بها على أن الخابيرو كانوا منبوذين من المجتمع، غير أنه يبدو أن الكثير من الإشارات المصرية إلى العابيرو توحى بأنهم كانوا أكثر من مجرد طبقة اجتماعية من البدو. فكثيرًا ما يُشار إليهم في قوائم الأسرى والشعوب المصرية على أنهم كيان وليسوا أفرادًا أو فثة اجتماعية. على سبيل المثال، يبدو من تلك القوائم أن المصريين كانوا يعتبرون محاربي عربات الماريان في رتنو الغرب آسيوية أفرادًا والعابيرو كيانًا مركبًا. وعلاوة على ذلك ليس هناك تنافر كبير في احتمال أن يكون الإسرائيليون قد خرجوا من جماعات العابيرو المنبوذين متعددة الأعراق في تمرد على الحكام المصريين وملوك الدويلات الكنعانية التابعين.

هناك إشارات كثيرة إلى العاپيرو/ الخابيرو في النصوص الأكادية والأشورية والأناضولية والكنعانية وشرق المتوسطية/ السورية. ولو كان العبرانيون هم العاپيرو، لأخرت الوثائق المصرية الوجود العبراني (أو ربما العبراني الأول على نحو أصح) في كنعان، وكذلك العلاقات مع مصر، إلى القرن الخامس عشر ق. م على الأقل. ويبدو أن أول إشارة إلى العاپيرو لوحة جدارية في مقبرة بويمرع (TT39، طيبة) كبير مهندسي الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق.م) وكاهن آمون رع الأكبر فيما

بعد، حيث تصور اللوحة العاپيرو يعصرون النبيذ. وتصور كذلك المقبرة الطيبية (ح. ١٤٢٥ - ١٤٢٥ ق. م) الرسول الكبير للملك تحتمس الثالث عمال النبيذ العاپيرو. ويشير وصف الاستيلاء على يافا بأرض كنعان في عهد تحتمس الثالث إلى العاپيرو على أنهم لصوص سيئو السمعة، ولكن بردية هاريس ٥٠٠ التى وجدنا فيها هذا الوصف يعود تاريخها إلى حوالى عام ١٣٠٠ ق.م.

حوالى عام ١٣٥٥ ق. م، طلبت اثنتان من رسائل العمارنة ( EA ٢٨٧ و٢٨٨ كتبهما أمير أورشليم (أو بالأحرى أورشليم الكنعانية) الكنعاني/ اليبوسى (\*) عبدو حبا العون من المصريين لصد الخابيرو الذين كانوا يهددون بالاستيلاء على المدينة، ولكنهم لم يحصلوا على ذلك العون. ووصفت رسائل أخرى باللغة الأكادية والكنعانية التي تناثرت فيها كلمات عبرانية من العديد من الدويلات التابعة لمصر في كنعان وأمورو وأوبى الهزائم العسكرية وتهديدات الخابيرو أو الساجاز.

من الواضح أن الكثير من رسائل العمارنة التى عُثر عليها فى مكتب سجلات أخيتاتون عاصمة الفرعون إخناتون تشير إلى فترة من القلاقل والاضطرابات السياسية والعسكرية الكبيرة والتمزق الاجتماعى، بل والفوضى، فى كنعان فى أواخر العصر البرونزى أثناء القرن الرابع عشر ق.م. ومن الواضح كذلك أن هذا التمزق يعود فى جزء كبير منه إلى الحروب وأعمال النهب التى يقوم بها الخابيرو. وكانت أجزاء كبيرة من أرض كنعان، وربما معظمها، تسقط تحت أيدى الخابيرو، على الأقل بشكل مؤقت. وتشير الرسالة EA288 من عبد حبا أمير أورشليم إلى أن "العاپيرو يستولون على مدن الملك [الفرعون] وليس هناك حاكم واحد قد بقى لمولاى الملك؛ فقد هلكوا جميعًا!» وتقول الرسالة EA299 من حاكم جزر شمال غربى أورشليم: "العاپيرو يتغلبون عليها». وتقول الرسالة :EA273 «أرض الملك يدمرها العاپيرو». وتقول الرسالة :EA276 «أرض الملك يدمرها العاپيرو». وتقول الرسالة :EA276 «أرض مولاى الملك! العاپيرو يسلبون كل أراضي الملك وغيرها من رسائل العمارنة بعض العلماء أرض مولاى الملك! العاليرو يسلبون كل أراضي الملك وغيرها من رسائل العمارنة بعض العلماء

<sup>(\*)</sup> اليبوسيون قبيلة كنعانية سكنت المنطقة المحيطة بأورشليم في العصور ما قبل التوراتية (الألف الثانية ق. م) وكانت أورشليم تُعرف باسم يبوس إلى أن استولى عليها الملك داوود حوالي عام ١٠٠٤ ق. م ـ المترجم .

والكثير من الشواذ والمجانين إلى ربط خابيرو القرن الرابع عشر ق . م بالغزو الإسرائيلي للدويلات الكنعانية التابعة لمصر .

انتهى بعض الكُتَّاب الذين يتسمون بقدر كبير من الجرأة إلى أن لابايو ملك سيشم التابع المتمصر (الرسائل EA و ٢٥٠ و ٢٥٠ و ٢٥٢) كان العبراني/ الخابيرو شاول (وكلاهما معروف باسم «الأسد الأكبر»). ومساواة لابايو بشاول فرضية من الواضح أن المقارنة مع قصة شاول في العهد القديم تستبعدها تمامًا. ومع ذلك تشير الرسالتان EA ٢٥٢ و ٢٨٠ إلى أن لابايو هاجم الكثير من المدن الكنعانية التي كانت تابعة لمصر. بل تتهم الرسالة EA (حاكم أورشليم التابع عبد حبا) لابايو بالتواطؤ مع الخابيرو، الأمر الذي ينكره لابايو بشدة في الرسالة EA 708 والأمر المرجَّح هو أن لابايو كان حاكمًا شديد العدوانية وتجارى النزعة على استعداد للتحالف مع أي إنسان إذا كان يخدم أغراضه.

تفترض التأويلات الغريبة للرسالة EA أن كاتبها، موت بعلو هو إيشبوشت بن شاول ملك إسرائيل الذي لم يدم ملكه طويلاً بعد شاول، وأن تادووا (أو دادوا) هو داود العبراني، وأنا أياب هو أيوب، أحد كبار قادة داود، وأن ابن علما هو بناياهو أحد زعماء داود القبليين، وأن ياشويا هو والد داود يستى، أو هو يشوع (\*), وأن جوليت الذي جاء ذكره في الرسالتين (\*) ٢٩٢ و ٢٩٤ هو جوليات، الخ الخ . . . (\*)

لا تتطابق هذه الآراء بشأن فترة الغزو الخاصة بمملكة خابيرو/ عاپيرو في القرن الرابع عشر ق. م مع حقيقة أنه بالرغم من القلاقل وأعمال التمرد المتكررة في كنعان في ذلك الوقت، فقد أعاد سيتى الأول (ح. ١٢٧٤ - ١٢٧٩ ق. م) إحكام سيطرة مصر على كنعان. وتحدثت لوحة بيتشان (بيسان) لسيتى الأول والنصوص التى في معبد آمون بالكرنك عن معارك مع العاپيرو والشاسو (١٣٥٠)، ولكن ليس مع الإسرائيليين،

<sup>(</sup>١/١) يُذكر يشوع في المصادر الإسلامية باسم يوشع بن نون ـ المترجم.

Amarna Letters, translated by Albright, W.F., Mendenhall, George, E., and (178) Moran W.L., in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 483-490.

انظر كذلك Moran, William L., The Amarna Letters, John Hopkins University Press, انظر كذلك Baltimore, 1992.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. (170)
251 and 254.

وليس هناك أى تلميح من أى نوع إلى سلطة مركزية فى كنعان، ومن باب أولى فى أورشليم داود. وعلاوة على ذلك ليست هناك إشارة إلى أية صلة بين يِهْ وِه وخابيرو فى أى من رسائل العمارنة.

رغم ما قد تكون عليه التأويلات الشاذة من إغراء، بالنسبة للبعض، فهى تبدو كذلك مستحيلة ما لم نقبل حدوث انقلاب كبير فى الترتيب الزمنى المصرى (على طريقة رول وآخرين). وهم جميعًا يعتمدون على وضع رسائل العمارنة فى فترات بين أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن العاشر ق.م (يقول رول بين ١٠١٥ و ٩٩٠ ق.م). ويبدو من المستحيل رفع رسائل العمارنة من سياقها الدولى فى القرن الرابع عشر ق.م. وهى توحى كذلك بمراجعة تنطوى على المخاطرة للأسماء الواردة فى العهد القديم للقادة العبرانيين والكنعانيين، وكذلك أى المدن كان عدوًا للإسرائيليين.

بعد رسائل العمارنة التى تعود إلى القرن الرابع عشر ق.م ولوحة بيتشان (بيسان) لسيتى الأول، أشير كذلك إلى العاپيرو على أنهم يقومون بنقل الأحجار في بى رعمسيس في عهد رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٨ - ١٢١٣ ق.م) (بردية ليدن ٣٤٨)، وهو التاريخ المقابل لوصف العهد القديم في الآية ١: ١١ من سفر الخروج التى تتحدث عن قيام العبرانيين بأعمال السخرة لرمسيس في هذه المدينة (\*).

ومع ذلك فحين صد الفرعون مرنبتاح (ح. ١٢١٣-٣٠١٣ ق. م) غزواً ليبياً ثم غزا رتنو، لم يشر إلى الخابيرو، بل إلى إسرائيل، ضمن شعوب ومدن أخرى هزمها. وأعلنت لوحة الفرعون مرنبتاح (ح. ١٢٠٩ ق. م) أن الجيش المصرى دمر إسرائيل، مشيرة إلى نوع من السيطرة المصرية على الأرض.

وقد توحى لوحة مرنبتاح كذلك بأنه بحلول ذلك التاريخ كان الخابيرو، أو الكثير منهم، قد أصبحوا إسرائيليين عبرانيين أو أن الخابيرو والإسرائيليين العبرانيين كانوا شعبين مختلفين اختلافًا واضحًا. ويبدو من الممكن كذلك أن إسرائيل المكافحة التى أشار إليها مرنبتاح كانت شعبًا يقوده يشوع أثناء إقامة أمة إسرائيل، تمامًا مثلما أنه من

<sup>(\*) «</sup>فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلوهم بأثقالهم. فبنوا لفرعون مدينتي مخازن فيثوم ورعمسيس» ـ المترجم.

الممكن أن يكون غزو يشوع لكنعان أسطوريًا إلى حد كبير؛ وهو ما يثبته في الغالب عدم وجود أى دليل أثرى على تدمير أريحا، على الأقل في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وعلاوة على ذلك فإنه بعد حوالى ١٥ سنة من ذكر لوحة مرنيتاح لإسرائيل، تبرع رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م) بخدم من العاپيرو لمعبد هليوپوليس، وبعد أكثر من خمسين سنة، يشير رمسيس الرابع (ح. ١١٥٧-١١٥٧ ق.م) مرة أخرى إلى أن عاپيرو يقومون بأعمال المحاجر.

ومن المستحيل التأكيد بوضوح إن كان الخابيرو هم العبرانيون الأوائل أم أنهم ليسوا كذلك، ولكن من الممكن رفض معظم الادعاءات الشاذة. ورغم ما تبدو عليه الصلات بين الخابيرو وإسرائيل ومصر مثيرة للاهتمام وذات مغزى، ورغم حقيقة أنها سوف تقطع شوطًا طويلاً نحو توضيح التاريخ العبراني المبكر وصلته المصرية، فإن النقطة الجوهرية هي أنه من المستحيل إثبات وجود صلات محددة بين الخابيرو والعبرانيين مثلما هو من المستحيل إثبات وجود تلك الصلات بين الشاسو والعبرانيين.

أكثر الآراء تطرفًا فيما يتعلق بأصول الإسرائيليين، والعلاقات المصرية العبرانية، وإقامة التوحيد يؤمن بها في المقام الأول الأمريكي توماس ل. طومسون (المولود في ١٩٤٣) ومدرسة جامعة كوبنهاجن «المعتدلة» minimalist مع أن التعديلية revisionist قد تكون التسمية الأنسب). وتجعل مدرسة كوبنهاجن وطومسون كل الاحتمالات والإمكانيات المتعلقة بأصول العبرانيين والعلاقات المصرية تقريبًا في حالة من التشوش والفوضي.

يف ترض طوم سوراتي وأسطورة يه «ماض أسطورى: علم الآثار التوراتي وأسطورة إسرائيل "The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel إسرائيل "The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel وكتب أخرى أن الشعوب السامية وصلت إلى فلسطين من شمال أفريقيا فيما بين عامى وحد و و و و و و و و و و و و و و و و و الله لم يكن هناك غزو قام به الهكسوس لمصر، وأن إقامة العبرانيين في مصر و خروجهم منها أمر ربما لا يكون قد حدث، وأنه ليس هناك تأثير مصرى على الأساطير العبرانية، وأنه لم تكن هناك جماعة عرقية إسرائيلية مختلفة بشكل مميز عن الكنعانيين في القرن الثاني عشر ق . م، وأن المملكة العبرانية الموحدة والملوك مثل شاول و داود وسليمان ربما لم يكن لهم وجود في أو اخر القرن الحادي

عشر وأوائل القرن العشرين ق. م، وأن مملكة إسرائيل الشمالية ظهرت في القرن التاسع ق. م، وأن يهودا ظهرت كدولة مركزية في ظل التبعية الآشورية فقط في منتصف القرن الثامن ق. م وأوائل القرن السابع ق. م.

وعلاوة على ذلك، وطبقًا لما قاله طومسون، فلم يكن هناك شيء مثل التوحيد الموسوى في القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق. م، وأن يَهُوه كان إلهًا ضمن الكثير من الآلهة الكنعانية والعبرانية، وربما لم يوجد التوحيد اليهودي بالمرة حتى أوائل القرن الثاني ق. م. كما يزعم طومسون أنه لم يتكون لدى العبرانيين وعي قومي وأدب قومي حتى العصر الفارسي الذي أعقب السبي بعد ح. ٣٩٥ ق. م وأن أسطورة إسرائيل القديمة وتراثها وكتاباتها قد وجدت جميعها في القرن الثاني ق. م في ظل نفوذ المكابيين (\*) الذين يشبهون طالبان.

باختصار، وطبقًا لما قاله طومسون، فإن معظم التاريخ العبراني والتطورات الدينية العبرانية أسطورة وأدب ومن السخف الاستفادة من أي جزء من العهد القديم على أنه مصدر محتمل للتاريخ.

بعض نظريات طومسون والمدرسة التعديلية معقول بالفعل، حتى وإن اتسم دافعهم الأساسى ومنهج بحثهم وافتقارهم إلى الأدلة والبراهين واستنتاجاتهم العامة بالتطرف. ويبدو أن هناك عيوبًا كثيرة في أعمال طومسون ومدرسة كوبنهاجن تتمثل في كونها انتقائية فيما تتذكره من السجل الأثرى المتاح، وشديدة الاستبعاد والحسم في الطريقة التي تفسر بها، وعلى يقين إلى حد كبير من أن عدم إيجاد الأدلة الأثرية على أحداث بعينها يعنى بالضرورة أنه لم يكن هناك وجود لتلك الأحداث. ومع ذلك فإنه رغم ما قد تكون عليه استنتاجات طومسون من تطرف وتشويه، فقد لفت الانتباه إلى ضرورة التعامل مع العهد القديم كأية وثيقة أخرى؛ إلا أنه ليست هناك فائدة ترجى من محاولة فضح التفكير السحرى في العهد القديم عن طريق إقامة بناء آخر سحرى في الأساس تحل فيه التأكيدات محل ما ينبغي أن تكون تساؤلات وأموراً مستحسنة.

<sup>(\*)</sup> عائلة من الوطنيين اليهود في النصف الثاني من القرن الأول ق . م . وقد نشطت في تحرير يهودا من الحكم السورى المترجم.

علاوة على ذلك كله، لا يأبه طومسون أبدا بمضمون العهد القديم المفصل المذهل. ويشير هذا المضمون في حد ذاته إشارة قوية إلى أصل الإسرائيليين الذي يعود إلى أواخر العصر البرونزي وأوائل العصر الحديدي (القرن الثالث عشر ق. م) ومن ثم إلى أحد أكثر أمثلة الهوية العرقية والوعى القومي الأصلى غرابة في تاريخ البشرية. وبالرغم من احتمال أن العهد القديم أعيدت كتابته وجرى تنقيحه وتعديله أكثر من مرة، وبالرغم من أساطيره وخيالاته وأخطائه وكثرة تفاخره ودعايته وهي أمور شائعة في كل الديانات القديمة في واقع الأمر - فهناك كذلك الكثير الذي يمكن تعزيزه وتوثيقه بمصادر أخرى، والكثير المرجَّح إلى حد معقول، والكثير الذي يبدو صحيحًا.

من الغريب تمامًا افتراض أن الحكايات التى فى الجزء الأول من العهد القديم الخترعت من لا شيء فى واقع الأمر فى أواخر القرن السادس ق.م بعد السبى البابلى، كما يفترض طومسون. ويتجاهل طومسون بشدَّة أنه إذا كانت تلك الأجزاء قد اخترعت فى القرن السادس ق.م ثم صيغت فى شكلها النهائى فى القرن الثانى ق.م لما صور بناء القصة فرضًا مضطربًا وتدريجيًا وصعبًا للتوحيد على التعددية منذ توحيد موسى المشوب القومى بما.فيه من رفض للتعدديتين المصرية والكنعانية حتى توحيد إشعياء وإرميا الحقيقى فى القرن السادس ق.م؛ بل كان سيصور التوحيد الحقيقى المتكامل منذ زمن موسى، أو حتى إبراهيم، مع هجمات ضد هذا التوحيد. وكان التوحيد بانفصاله التام عن الرؤى الكلية السابقة، وخاصة الرؤية السومرية المصرية، ثورة، غير أن معظم أجزاء العهد القديم لا تصفه على أنه أمر واقع؛ بل إنها تقدمه على أنه طموح واقتراح إلهى مُعَرَّض لكثير من التقلبات والعديد من المصاعب. وكان إنجاز الرؤية الكلية التوحيدية بحيث لا يمكن تأليفها من لا شيء فى أى وقت من الأوقات.

يجيب طومسون بأنه بعد أن خلق اليهود بعد القرن السادس ق. م تراثًا وحكايات عن الخير والشر، تنبه الناس إلى ضرورة فعل الخير - الخضوع ليَهُوه - وإلا كان مآلهم إلى نفس النتائج البغيضة التي وقعت في الماضي مع هلاك إسرائيل. ومن الواضح أن هذا النمط من أدبيات التحذير المتشائمة التي تضفي مسحة عتيقة كان في بعض الأحيان يُخلق في وقت لاحق للحدث، مثلما حدث في مصر (ربما كانت نصائح إيبور المثال البارز لذلك)، ولكن ما ينبغي أن يذهل عقل أي إنسان صائب الفكر أن ذلك كان هو الحال بالنسبة لعمل يتسم بالضخامة والتنوع والتناقض مثل العهد القديم.

وليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) يخلو تمامًا من الأدبيات التحذيرية المتشائمة الاستعادية والنصوص المدبرة التى تضفى مسحة عتيقة. وكانت الكتابة الاستعادية التلاعبية شائعة في العالم القديم (ومازالت قائمة بالطبع). والقصة التي في الآيات ٢٢: ٨-٠٠ من سفر الملوك الثاني عن اكتشاف «سفر الشريعة» في هيكل أورشليم أثناء عهد هوشع (ح. ١٤٠-١٠٥ ق.م) تذكرنا بالبردية التي «أكلها الدود» الخاصة بلاهوت منف في معبد پتاح بمنف أثناء عهد شبتاكا (ح. ٢١٠-٢٠٧ ق.م) وتفوح منها كذلك رائحة التلاعب إلى حد كبير. ولكن سواء أكان هناك تلاعب أم لا، يبدو من الصعب استبعاد احتمال أن الملك هوشع أعاد كتابة أساس النصوص التوراتية التوحيدية القديمة الخاصة بيَهُوه. والعهد القديم كله، أو تقريبًا كله، تلاعب، وأسطورة استدلالية خُلقت لتبرير الحاجات القومية اليهودية؟!

ربما كان الرأى الأكثر حكمة في واقعيته، مع الأخذ في الاعتبار، رغم ذلك، الكثير من الاحتمالات والذكريات المتعلقة بالعلاقات الدينية المصرية العبرانية، وشخصية موسى، والخروج، هو الذى طرحه يان آسمان (المولود في عام ١٩٣٨) في كتابه «موسى المصرى، ذكرى مصر في التوحيد الغربي»: «أنا حتى لن أطرح السؤال الخاص بما إذا كان موسى مصريًا أم عبرانيًا أم مدينيًا، ناهيك عن الإجابة عنه. فهذا السؤال يتعلق بتاريخ موسى وبالتالى فهو يخص التاريخ. أما أنا فمعنى بعتباره شخصية من الذاكرة. . . أسطورة الخروج . . . إقامة الهكسوس في مصر وانسحابهم منها كانت كل ما حدث من ناحية الحقيقة التاريخية . . . وترمز مصر العهد القديم إلى كل ما هو مرفوض ومنبوذ ومهجور . . . ودور مصر في قصة الخروج ليس تاريخيًا وإنما أسطوريًا؛ فهي تساعد على تحديد هوية من يروون القصة . فمصر هي الرحم الذي خرج منه الشعب المختار ، ولكن الحبل السُرِّي قطعه التمييز الموسوى للأبد (١٣٦٠).

خلاصة القول أن قضية أصول العبرانيين والعلاقات المصرية العبرانية برمتها عرضة للكثير من التأويلات، حتى أنه لا يمكن سوى التخمين تخمينًا معقولاً فحسب. وتخميني الشخصي هو أن الأدلة الأثرية المتاحة تميل إلى بيان أنه لم يكن هناك خروج

Assmann, Jan , Moses The Egyptian in Western Monotheism, pp. 11, 7, 41 and 209. (١٣٦)

ضخم للعبرانيين من مصر، ولم يكن هناك غزو ضخم منظم لأرض كنعان قام به الإسرائيليون، بل إن الوضع السياقي-الأوصاف والذكريات والآثار التي في العهد القديم. إلى أن شيئًا ما حدث بالفعل، وأن هناك قدرًا ضئيلاً من الحقيقة في الأسطورة. كما أرى أن خروجًا للعبرانيين من مصر قد حدث، وأنه كان عبارة عن هجرة جماعة صغيرة ـ ربما كانت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل ـ وليس موقف صراع ضحم مع المصريين. وربما كان الصراع المتفاقم مع المصريين تزيينًا أضافه العبرانيون لإضفاء الطابع الدرامي على الأسطورة القومية المؤسِّسة لأصولهم، تمامًّا مثل حكايات أوزيريس/ إيزيس/ست/ حورس التي زينها المصريون بحيث تصبح الأسطورة المؤسّسة لأصولهم وديانتهم ووحدتهم القومية. والطابع الأسطوري المحتمل للآباء العبرانيين المبكرين مثل إبراهيم ويوسف وموسى واضح وجلى. بل إن الأدلة التي تؤيد وجود شخص اسمه موسى قاد العبرانيين إلى خارج مصر وأسس إسرائيل أقل من تلك التي تؤيد أن الفرعون مينا هو مؤسس مصر التي توحدت أرضها. ويبدو أن أفضل تخمين هو أن بقاء بعض العبرانيين واستعبادهم في مصر وخروجهم وغزو الإسرائيليين لأرض كنعان مزيج من الأسطورة والحقيقة. وبالنسبة للعلاقات المصرية العبرانية، فقد . كانت موازية فحسب للهيمنة المصرية على إسرائيل غير المهمة نسبيًا وعدم الاكتراث بها .

والواقع أنه لا يمكن لأحد الإجابة عن السؤال الخاص بما إذا كانت أصول العبرانيين مصرية، أو تعود إلى بلاد ما بين النهرين، أو كنعانية، أو خابيرو أو شاسو، أو ما إذا كانوا جماعة عرقية مميزة. . . أو ما إذا كانوا خليطًا أو اتحادًا من كل هذه الجماعات كافة.

## نظريات منافية للعقل بشأن الصلة الآتونية/العبرانية التوحيدية المباشرة والصلة الهكسوسية/العبرانية التوحيدية المباشرة

بالرغم من السمات المقنعة المعقولة والشكوك المعقولة بشأن تأثير التوحيد الآتوني على التوحيد الآتوني على التوحيد العبراني، فقد أدى عصر العمارنة إلى أكثر النظريات غرابة بشكل يبعث على الدهشة فيما يتعلق بمصر. وليس هناك نقص في النظريات الغريبة المتعلقة بمصر

القديمة ، إلا أن النظريات المتعلقة بمصر وما تسمى الأصول المصرية للتوحيد العبراني تقترب من القمة بكل تأكيد.

تشمل هذه النظريات المجنونة قدراً كبيراً من التلاعب في التواريخ، حيث تقدمها وتؤخرها، وعادة ما يكون ذلك بالنسبة لإخناتون باعتباره مؤسس التوحيد وبالنسبة لصلاته المفترضة مع العبرانيين التوحيديين.

فالتواريخ تُقدَّم لوضع الخروج العبراني (أسطورة أو واقع جزئي) في عهد إخناتون في القرن الرابع عشر ق. م، أو لوضع إخناتون في عهد شاول أو سليمان أو داود في القرن الحادي عشر ق. م، أو العاشر ق. م أو حتى في القرن التاسع ق. م.

وتؤرّخ التواريخ لوضع إخناتون وموسى فى حوالى العام ١٥٥٠ ق. م حين طُرِد الهكسوس (حقا خاسوت) الساميون من مصر، مع الربط أحيانًا بين إخناتون وموسى والهكسوس وانفلاق البحر الأحمر فى موجة جَزْر أحدثها اندلاع بركان فى جزيرة ثيرا الواقعة ضمن جزر كيكاليديس ببحر إيجة فى ذلك التاريخ تقريبًا، أو حتى أقدم من ذلك إلى التاريخ الأكثر احتمالاً لاندلاع بركان ثيرا وهو ح . ١٦٢٨ق. م . ويصاحب تلك النظريات أحيانًا تصريحات بأن الخروج كان من تأليف أو قيادة التوحيديين المصرين وليس العبرانيين الفارين من الثورة التعددية المضادة .

وهناك كذلك نظريات مجنونة تقول إن إخناتون كان إما موسى أو سليمان أو يعقوب أو الملك الأسطورى لمدينة طيبة اليونانية أوديب، الذى وصفه هوميروس (ح. القرن الثامن ق. م) وكثيرون غيره من بعده، أبرزهم الكاتب المسرحى اليوناني سوفوكليس Sophocles في القرن الخامس ق. م. وتقول النظريات المجنونة الأخرى إن الفرعون آى (ح. ١٣٢٧-١٣٢٧ ق.م) كان على صلة ما باسم يَهُوه أو مفهوم يَهُوه، وأن الفرعون حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٣٢٩ ق.م) هو يوسف العبراني، الخ.

بل إن فرويد أدلى بدلوه في الأمر بتخصيصه جزءًا كبيرًا من وقته فيما بين ١٩٣٤ و٩٣٩ للتفكير في موسى وإخناتون والكتابة عنهما. واعترف فرويد، الذي لم تكن لديه معرفة كاملة بالديانة المصرية واعتمد اعتمادًا كبيرًا على أعمال چيمس هنرى برستد، بأن افتراضاته مجرد «تخمينات» (كان الاسم الذي اقتُرح للكتاب في البداية

هو «موسى، رواية تاريخية»). ومع ذلك فقد افترض في «موسى والتوحيد» Moses ملك and Monotheism أن ديانة آتون كانت توحيدية بشدة (لم تكن كذلك) وأنها كانت ترفض التماثيل (لم تفعل ذلك) وأن موسى كان مصريًا (ممكن ولكنه غير مرجح) وأن موسى عاش في عهد إخناتون وكان على صلة بالعائلة المالكة باعتباره كاهنًا وبعد انهيار عبادة آتون أصبح قائدًا لشعب أنشأه وأسماه إسرائيل وقاده إلى أرض كنعان (كل ذلك، فيما عدا احتمال أن يكون موسى قد أنشأ الأمة العبرانية، مجرد أمر خيالي ومناف للعقل، لا لشيء إلا للتعارض الواضح في التواريخ بين إخناتون وإنشاء الأمة العبرانية في أرض كنعان).

بل افترض فرويد أن توحيد يَهُوه الذي كان موسى يدعو إليه هو عبادة آتون في واقع الأمر (من الواضح أنه تبسيط من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية). وحتى إذا رفض فرويد الاستنتاجات المفرطة في التبسيط بشأن التشابه بين الكلمة المصرية «آتون» والكلمة العبرانية «أدوناي» التي تعنى الرب، فلا يبدو أنه خطر على باله سبب اختراع موسى ليَهُوه بدلاً من تسمية إلهه آتون فحسب.

قدم فرويد كذلك في «موسى والتوحيد» تحليلاً نفسيًا رائعًا لجوهر التوحيد الموسوى. فقد افترض فرويد أن العبرانيين قتلوا موسى (\*) ، ورفضوا التوحيد الآتونى بصورة كبيرة ، وتبنوا نسقًا لا يختلف بحال عن عبادة بعل الكنعانية ، وبعد عدة أجيال ظهر شخص آخر يُدعى موسى أقام التوحيد الحقيقى . ويتفق هذا إلى حد كبير مع نظريته (التي عبر عنها أولاً في «الطوطم والمحرم» Totem and Taboo ) الخاصة بأصول الدين وصلاتها السيكولوجية المفترضة بقتل الأب/ القائد الأول بسبب سيطرته على كل النساء في الجماعة ، وما أعقب ذلك من مشاعر الندم والذنب والأخلاق التي بلغت أوجها في تأليه الأب/ السلف وعقد معاهدة سلام في الجماعة .

<sup>(\*)</sup> اشتُهر عن بنى إسرائيل قتلهم أنبيائهم. ووردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تبين ذلك الاتجاه لديهم. فقد وصفوا في سورة البقرة، الآية ٢١، «بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق». وجاء في سورة المائدة، الآية ٧٠، أنهم «فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون». وهناك سؤال موجه إليهم في سورة المقرة، أل عمران، الآية ١٨٣ عن سبب قتلهم الأنبياء: «فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين» وفي سورة البقرة، الآية ٩١، «قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين» المترجم.

ومع ذلك فلا تتوافق نظريات فرويد مع أية رواية في العهد القديم، بما في ذلك القصة التي أشير إليها مراراً في سفر العدد، الإصحاح ٢٥، عن زمرى (المفترض أنه السم خفي يغلب عليه الذنب لموسى)، أمير الشمعونيين الذي قُتل بسبب «البغاء» مع المرأة الموآبية وعبادة الإله المؤابي بعل فغُور. كما أنها لا تتوافق مع النصوص التوراتية التي لا حصر لها والعديد من الاكتشافات الأثرية التي تدل بجلاء على حدوث صراع ضخم بين التوحيد/ التوحيد المشوب الخاص بيه وم موسى والتعددية الكنعانية التي استمرت قروناً.

الحسنة العبقرية التى أنقذت فرويد رغم نظرياته الساذجة الكثيرة بشأن ديانة آتون وموسى هى أنه بالرغم من تصويره الخيالى وأخطائه لفت الانتباه إلى التأثير المحتمل لديانة آتون على التوحيد العبرانى وإلى حقيقة أن ديانة آتون كانت توحيداً فى حقيقة أمرها ؟ الأمر الذى كان يتناقض تناقضًا حاداً مع النظريات المجنونة التى تتحدث عن التوحيد السرى أو الأصلى فى مصر القديمة . بل إنه عرض على المستوى الضمنى الطابع التطورى والتوفيقي للمعتقدات البشرية كمقابل لأفكار الوحى الإلهى .

لا بد أن نأخذ في الاعتبار السياق الذي كان يعمل فيه فرويد. فقد كان واحدًا من مؤسسي الإلحاد الحديث، ولكنه كان مرتبطًا بأصوله الثقافية اليهودية وكان شديد الرعب من معاداة السامية. وربما كان يسعى إلى القضاء على تفرد التوحيد اليهودي والمشاكل التي خلقها ذلك لليهود بوضعهم التوحيد في إطار تطوري بدأ في مصر.

الهدف الواضح لمعظم المشروعات المجنونة لوضع إخناتون وموسى والخروج فى نفس الفترة هو جعل التوحيد العبراني نتيجة مباشرة لتوحيد إخناتون، أو حتى جعل الاثنين متطابقين. بل إن هناك محاولات متكررة للمساواة بين العبرانيين والخروج وهجرات الهكسوس الساميين في المقام الأول الذين صاروا فيما بعد غزاة لمصر.

دخل الهكسوس، الذين يبدو أنهم أتوا بشكل أساسى من أرض كنعان، مصر حوالى ١٧٨٥ ق. م ويبدو أنهم اختلطوا سلميًا بالمصريين قبل أن يؤسسوا بالقوة أسرتَى الهكسوس فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٥ - ١٥٥٠ ق. م) وجلبوا على أنفسهم كراهية المصريين. شارك الفرعون كامُس (ح. ١٥٥٥ - ١٥٥٠ ق. م) بفاعلية فى المعركة ضد الهكسوس وهزمهم وطردهم من مصر حوالى عام ١٥٥٠ ق. ثم هزمهم

الفرعون أحمُس الأول (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م) وطردهم من مصر حوالي عام ١٥٥٠ ق.م.

المشكلة الأساسية في تناول مسألة الهكسوس هي أن المصريين سعوا إلى إزالة أي سجل لهذه الفترة الكريهة من الاحتلال الأجنبي. وكانت تلك هي ممارستهم المعتادة؛ فحين لم يكن يروقهم فرعون أو أحد الأعيان أو حتى فترة بكاملها من التاريخ كانوا يحطمون كل شيء متصل به، وكانوا يكشطون اسم، الروح رن، الشخصيات الرئيسية في تلك الفترة. وكما رأينا، فربما بلغت تلك الممارسة أوجها مع إخناتون التوحيدي.

على أية حال، فإن إشارة تصويرية معاصرة محتملة فقط للهكسوس هى التى بقيت منقوش فى أبيدوس من الواضح أنها تصور حرب أحمس الأول ضد الهكسوس، ونص معاصر واحد فقط هو الذى بقى فيما يتعلق بهزيمة الهكسوس، وهو لأحمس بن أبانا، القائد البحرى فى عهد الفرعون أحمس الأول، فى مقبرته بنخب (إليتياسپوليس). وهو يذكر حصار عاصمة الهكسوس فى الدلتا أقاريس ومدينة الهكسوس شاروحين بالقرب من غزة، فى أرض كنعان، وتدميرهما، ولكنه لم يستخدم كلمة حقا خاسوت، الهكسوس. ولا تشير النصوص الثلاثة الأقدم لتاعا الثانى (\*) (ح. ١٥٦٠ ق. م) ومعركة كامس ضد الهكسوس، وبالأخص لوحة «نحسى الثانى (\*) (ح. ١٥٦٠ ق. م) ومعركة كامس ضد الهكسوس، وبالأخص لوحة «نحسى الخازن الأكبر» التى عثر عليها لبيب حبشى فى الكرنك عام ١٩٥٤، إلى الهكسوس، وإنما إلى «الآسيويين البؤساء». كما تشير لوحة نحسى إلى أنه يمكن أن يكون هناك تحالف بين آسيويي أقاريس ونوبيي كرما (١٣٧).

بعد قرن كتبت الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣ - ١٤٥٨ ق. م) على جدران معبد سپيوس أرتيميدوس (\*\*\* (المكرس لـ«المرقة»، الإلهة اللبؤة پاخت، بالقرب من بنى حسن) أن الأشياء «تحطمت فيما مضى، حيث كان الآسيويون في وسط أقاريس في الأرض الشمالية، المتشردون وسطها، يطيحون بكل ما جرى عمله. ولقد حكموا

<sup>(\*)</sup> سقننرع ـ المترجم.

Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to Old Testament, pp. (۱۳۷) 554-555 and 233-234.

<sup>(\*\*)</sup> معناها كهف أرتميدوس ويعرف كذلك باسم بطن البقرة نسبة للمنطقة الواقع فيها بالقرب من بني حسن بمحافظة المنيا-المترجم.

بدون رع . . . » (۱۳۸) سخرت نصوص عديدة بعد عدة قرون ، وخاصة بردية سالييه الأولى (حوالى ١٢٢٠ ق . م) من الهكسوس باعتبار أنهم أخضعوا المصريين للقيم الآسيوية الوضيعة . ومع ذلك تميل الأدلة القليلة جدًا المتوفرة إلى إثبات العكس ؛ أى أن الهكسوس تبنوا إلى حد كبير في واقع الأمر الديانة والعادات المصرية .

النظريات الأخرى المتصلة بالموضوع هي أن الهكسوس كانوا توحيديين، أو عبرانيين توحيديين، وتزعم بردية سالييه الأولى أن ست كان إله الهكسوس الواحد، أو على الأقل أن فرعون الهكسوس أپوفيس (ح١٥٥٥ ق.م) «لم يكن يوقر أي إله في الأرض كلها سوى سوتخ (ست)» (١٣٩٠). ويفترض المؤرخ الأمريكي المثير للجدل مارتن برنال) Martin Bernal المولود في ١٩٣٧) في كتابه «أثينا السوداء» (Black مارتن برنال) Athens أنه من المرجح أن نسخة ست الخاصة بالهكسوس كانت يهوه اليهودي وأن عبادة بوسيدون التي أدخلت اليونان في القرن الثامن عشر ق.م كانت مقابلة لمزيج الهكسوس الذي يجمع بي الإله المصرى ست والإلهين الساميين يَهُوه ويام.

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه الافتراضات وغيرها، تبين الأدلة المتاحة، وتشمل جعارين وخراطيش لبعض الفراعنة الهكسوس، أنه من الواضح أن الهكسوس كانوا يروجون لست باعتباره إلههم الرئيسى، ولكنهم عبدوا آلهة مصرية أخرى إلى جانب الإله السوري بعل والإلهة عنات، المستوردين إلى مصر في عام ١٨٠٠ ق. م على وجه التقريب، والإلهة السورية عشتارت، التي استُوردت إلى مصر في زمن الهكسوس نفسه تقريباً.

كانت صفات ست الأساسية قد حُددت بالفعل في متون الأهرام قبل ما لا يقل عن و ٥٠٠ عام من دخول الهكسوس إلى مصر. ويبدو من المرجح أن الهكسوس كانوا يوقرون ست لكونه إلهًا أساسيًا في عاصمتهم أثاريس في شرقى الدلتا ولأنه كان يرتبط بالصحراء والبلاد الأجنبية، وليس لأن له أية صلة بالتأثير التوحيدي العبراني أو إله يسمى يَهُوه. ومهما كان التاريخ المستخدم للخروج - القرن السادس عشر أو الخامس

<sup>(</sup>۱۳۸) المرجع السابق، ص ۲۳۱ .

Sallier I Papayrus (British Museum 10185), I, 2-3. (174)

عشر أو الثالث عشر ق. م ـ فإن تسمية موسى للإله العبراني يَهْوِه وتعريفه الواضح كان سابقًا لغزو الهكسوس مصر وتبنيهم لست .

لا يبدو كذلك أنه لم يكن هناك وجود لتشابهات بين صفات ست وإله إبراهيم العبراني غير المسمى، سواء قبل تسمية الإله التوحيدى المشوب يَهُوه أو بعد ذلك. بل على الأرجح، لم يكن الاسم يَهُوه موجوداً أثناء عصر الهكسوس. وعلاوة على ذلك، فإنه كما رأينا في القسم السابق، فإن سلف يَهُوه المفترض في بعض الأحيان، وهو إله الشاسو الساميين ياهو، لا يمكن تحديد تاريخه على وجه اليقين قبل الفرعون المصرى أمنحت الثالث (ح. ١٣٥٠-١٣٥٢ ق. م) ووطد الهكسوس أنفسهم في مصر قبل حوالى ١٧٨٠ ق. م.

غنى عن البيان تقريبًا أن تأثير الهكسوس/ست على توحيد آتون الأول، بالشكل الذى يأسر به البعض، نظرية مجنونة متطرفة. فليس هناك مجرد إشارة واحدة إلى ست فى الوثائق الآتونية، وربما كان استخدام هذا الإله الذى يجسد قوى الظلام، حتى باعتباره مثالاً للتوحيد، بغيضاً بالنسبة للديانة الآتونية التوحيدية القائمة على ضوء الشمس.

افترض مارتن برنال، الذى يستخدم «غوذجًا قديمًا معدلاً» للتاريخ (ما يشبه بلا شك «الترتيب الزمنى الجديد عند ديڤيد رول)، في المجلد الأول من «أثينا السوداء» تاريخًا محتملاً هو أوائل القرن السادس عشر ق. م للخروج العبراني وساوى بين غزو الهكسوس لمصر وإقامة العبرانيين في مصر، وذلك قبل أن يفترض في المجلد الثاني أن إقامة العبرانيين في مصر تقوم على الذاكرة الشعبية لحكم الهكسوس لمصر.

كثيراً ما يدخل «المؤرخون» المسيحيون واليهود في مناقشات حامية حول النظرية القائلة بأن العبرانيين هم الهكسوس، أو جماعة من الهكسوس، وأنهم حرروا أنفسهم أو طُردوا ومن ثم أسسوا أمة جديدة لإسرائيل في كنعان. ولجعل هذه النظريات قابلة للتطبيق، يجرى التلاعب في تواريخ التاريخ المصرى المقبولة عادة بمقدار مائة عام تقريبًا لجعل طرد الهكسوس متوافقًا مع الخروج في ح. ١٤٥٠ ق.م، أو أنه بالرغم من التناقض في العهد القديم، يُستخدم التاريخ التقليدي للخروج، وهو ١٥٥٠ ق.م، متزامنًا مع هزيمة الهكسوس وطردهم من مصر.

كانت العلاقات المصرية العبرانية وظهور التوحيد ستصبح واضحة على نحو ممتاز لو أن الهكسوس أدخلوا في المعادلة. بل كان سيصبح لدينا دليل أثرى على الدمار الذي أحدثته حرب الغزو في أرض كنعان. ومع ذلك فإن من بين كل النظريات العديدة المتعلقة بأصول الإسرائيليين، هذه هي النظرية الأسهل في استبعادها. ومن المحتمل أنه لم تكن هناك صلة مباشرة تتعدى صلة العمومة السامية المكنة بين الهكسوس والعبرانيين (الذين لم يكونوا على أي الاحتمالات جماعة ذات أية هوية يسهل تمييزها أثناء أوج سلطان الهكسوس منذ القرن الثامن عشر إلى أواخر القرن السادس عشر ق. م). بل إنه حتى على فرض وجود صلة بين الخابيرو والعبرانيين، فلا يمكن العثور ولو على بدايات دليل ملموس على الهوية العرقية المشتركة بين الهكسوس المتطورين تطوراً واضحاً والقادرين على حكم مصر والخابيرو المحاربين قُطاع الطرق. وتبدو صلة العمومة بين الهكسوس والكنعانيين أوضح بكثير من أية صلة بين الهكسوس والخابيرو أو بين الهكسوس والعبرانيين.

كثيراً ما يشير المؤيدون للرأى القائل بأن «الهكسوس هم العبرانيون» إلى استخدام الهكسوس لاسم يعقوب (وخاصة الفرعون يعقوب هر، ح. ١٦٥٠ - ١٦٣٣ ق.م)، إلا أن هذا لا يثبت أنهم كانوا عبرانيين؛ بل لا يعدو الأمر استخدامهم لهذا الاسم مثل سائر الشعوب السامية ومن بينها العبرانيون. وبالنسبة لتأثير الهكسوس التوحيدي على مصر، ليس هناك ما يدعم تلك الآراء سوى الافتراض والخيال بل الموقف المجنون.

ربما بدأ التلاعب، أو عدم الدقة، في ربط العبرانيين والهكسوس بافتراضات المؤرخ الكاهن المصرى مانيتون في القرن الثالث ق. م أو أخطائه أو خيالاته. وكما رأينا فإن يوسيفوس (ح. ٣٧- ١٠٠ م) يستشهد بمانيتون باعتبار أنه يعتقد أن اليهود من نسل الهكسوس الذين هزموا المصريين ثم حدث بعد ذلك أن «طُردوا من البلاد. . . إلى مدينة تسمى أورشليم». وبالطبع فقد تقيد يوسيفوس بالرواية التوراتية التي تتحدث عن يوسف في مصر والخروج واتفق مع مانيتون على أن الهكسوس أسلاف العبرانيين الذين كانت لهم «الهيمنة» على المصريين .

اعتقد يوسيفوس كذلك أن الهكسوس، وهي التحريف اليوناني لحقا خاسوت المصرية، تعنى «الرعاة الأسرى» (أي الرعاة العبرانيين الأسرى). كما اقتبس كلام

مانيتون مباشرة الذي يعتقد أن كلمة الهكسوس تعنى «الملوك الرعاة» أو «الأسرى» وأنهم نفس الشعب الذي أسس يهودا. والواقع أنه ما من شك في أن كلمة الهكسوس تعنى حكام البلاد، أو الشعوب الأجنبية.

من السهل إلى حد كبير إدراك أن تفسير يوسيفوس الخاطئ كان بكل وضوح لدعم وجود ما يراه من صلة بين الهكسوس والشعب العبراني الذي كان في الأساس شعبًا حينذاك من الرعاة. ومع أن مانيتون أشار كذلك إلى أن «البعض يقول إن [الهكسوس عينداك من الرعاة وهو ما يتناقض على ما يبدو مع رأيه القائل بأنهم يهود) ، يظل من الصعب فهم سبب تسميته إياهم بـ«الرعاة». و لابد أن مانيتون كان يدرك أن المصريين استخدموا مصطلح حقا خاسوت ، الهكسوس ، منذ عصر الدولة الوسطى (ح. ١٦٥٠ - ١٦٥ ق. م) ، إلى جانب مصطلحات أخرى لتسمية رؤساء الجماعات البدوية الآسيوية على طول حدود مصر الشرقية ، ولم يكن مقصوراً على تسمية أسرتي الهكسوس اللتين حكمتا في عصر الانتقال الثاني (ح. ١٦٥٠ - ١٥٥ ق. م) . ويبدو أن استخدام مصطلح الهكسوس لتسمية الشعب الآسيوي الذي منه هاتان الأسرتان بدأ

استغل كذلك الكثير من المؤرخين والنقاد المدعين والمعاتبه أعضاء الجماعات السرية التلاعب في التواريخ لافتراض وجود صلة بين الكوارث الطبيعية العديدة، الحقيقي منها والخيالي، والهكسوس والعبرانيين والخروج وانفلاق البحر الأحمر.

حتى وقت قريب، كان يبدو أن الجائزة الأولى في مجال المتلاعبين بالتاريخ المصرى والعبراني من نصيب الأمريكي إيمانويل ڤليكوڤسكي Worlds in Collision و عصور في كابيه (١٩٧٩ ـ ١٩٧٩) ففي كتابيه (عوالم في تصادم) الملك إخناتون Ages in Chaos: فوضى: إعادة بناء التاريخ القديم منذ الخروج حتى الملك إخناتون A Reconstruction of Ancient History from Exodus to King Akhenaton تلاعب ڤليكوڤسكي كثيراً في الترتيب الزمني للتاريخ المصرى بما يتراوح بين ١٠٠٠ و٠٠٨ سنة وافترض أن انفلاق البحر الأحمر في منتصف القرن الخامس عشر ق.م

Josephus, Flavius, Against Apion, 1.14, 1.73, 1.223 and 1.227.(\ \ \ \ \ \ \ \ )

حقيقة تاريخية فيما يتعلق بالخروج من مصر. فمن المفترض أن هذا الحدث وقع نتيجة لسقوط نيزك من مجموعة المشترى الواقعة بين الأرض والمريخ مما أحدث كوارث طبيعة واسعة الانتشار في مصر وكنعان واليونان وأماكن أخرى وأدى إلى طلوع الشمس من الغرب وغروبها في الشرق، وذلك قبل أن تستقر مجموعتنا الشمسية نتيجة لسقوط نيزك من المشترى أدى إلى ولادة كوكب زحل. وبطريقة على قدر كبير من التشويش، افترض فليكو فسكى كذلك أن العبرانيين غادروا مصر بعد بضعة أيام من طرد الهكسوس، وواجهوا هؤلاء الهكسوس (الذين هم العماليق) وحاربوهم وحرروا مصر.

ربما كانت نظرية ڤليكوڤسكى التى تتحدى بشدة المعرفة المتاحة هي أن إخناتون هو أوديب وكان يعيش فى القرن التاسع ق. م ولذلك فمن المؤكد أنه لم يكن التوحيدى الأول. وهذه النظرية المتطرفة تقضى على أى احتمال للتأثير المصرى على التوحيد العبرانى. وقد فسرها البعض على أنها رد فعل صهيونى من جانب ڤليكوڤسكى لتعزيز الإسهام العبرانى فى تاريخ البشرية وانتقاد ما اعتبره تقليلاً من جانب فرويد لأهمية الدور العبرانى فى تأسيس التوحيد.

فند الكثير من العلماء نظريات ڤليكوڤسكى «العلمية» تفنيداً موثوق به، ونخص في هذا الشأن كارل ساجان (۱٤١٠). وانتقد المؤرخون على نطاق واسع كذلك تضاربات ڤليكوڤسكى وتناقضاته الخطيرة فيما يتعلق بمصر القديمة وبلاد ما بين النهرين والنصوص العبرانية. والخلاصة هي أن ڤليكوڤسكى، وهو محلل نفسى ينتمى إلى مدرسة يونج ، استغل على ما يبدو نظاماً واسع المعرفة لتحويل النصوص الميثولوجية القديمة والخيالات والغموض الديني المتعمد إلى «حقائق»، مما زاد من خطورة النظام الذي استخدمه يونج.

منذ وفاة ڤليكوڤسكى ظهر منافس خطير على الجائزة الأولى بين المتلاعبين بالصلات المصرية العبرانية، وهو الكاتب المصرى أحمد عثمان (المولود في عام ١٩٣٤) الذي تلاعب كذلك بالتاريخ المسيحى. ففي كتابه «الخروج من مصر، الكشف

Sagan, Carl, Cosmos, Ronald House, New York, 1980, pp. 90-91. (\ \ \)

عن أصول المسيحية "Out of Egypt, the Roots of Christianity Revealed وكتب أخرى يقول أحمد عثمان كلامًا غير تقليدى بالمرة، حيث يفترض زواجًا في أوائل القرن الخامس عشر ق. م بين الفرعون تحتمس الثالث وسارة زوجة إبراهيم، وهو ما كان أصل سلسلة طويلة من القادة المصريين ذوى الدم المختلط الذين تشدد اليهود فيما بعد في جعلهم قادتهم. فتحتمس الثالث هو كذلك داود، ويويا وزير تحتمس الرابع وأمنحت الثالث هو يوسف، وأمنحت الثالث هو سليمان، وإخناتون هو موسى، ونفرتيتى هى مريم أخت موسى التى كانت أم توت عنخ آمون الذى هو يوشع، أو في الواقع يسوع.

تعد خيالات فرويد بشأن الإصحاح ٢٥ من سفر العدد «لعب عيال» مقارنة بعثمان الذي يزعم أن أيًا من زمرى أو موسى لم يُقتل ، أمّا من قُتل فهو توت عنخ آمون/ يوشع/ يسوع . . . وهذا هو السبب في عدم وجود دليل تاريخ محايد عن يسوع في القرن الميلادي الأول؛ ذلك أن يسوع كان قد قُتل قبل ذلك بألف وماثتي عام على يد بانحسى كبير كهنة إخناتون/ موسى الذي يسمى بالعبرانية فنحاس . وطبقًا لما يقوله عثمان فقد كان المسيحيون الأوائل يتوقعون المجيء الثاني ليوشع/ يسوع/ توت عنخ آمون .

قد نفترض أنه بما قاله عثمان تكون الأمور قد بلغت أقصى حد لها فى التلاعب بالعلاقات المصرية العبرانية/المسيحية. أما الواقع فهو أن الروح البشرية يمكن أن تصل إلى ما هو أبعد من ذلك فى هذه الممارسة المحزنة؛ ففى سبتمبر من عام ٢٠٠٠، حطم الأخوان الفرنسيان مسعود وروجيه صبّاح (المولودان فى ١٩٣٥ و ١٩٥٥) حاجز الصوت بكتابهما «أسرار الخروج، الأصل المصرى للعبرانيين» Les Secrets du الصوت بكتابهما «أسرار الخروج، الأصل المصرى للعبرانيين» وغيرهم المتعلقة بالأصل أيسون وكيريمون وسترابو وذيودور الصقلى وتاسيتوس وغيرهم المتعلقة بالأصل المصرى وكيريمون وسترابو وذيودور الصقلى وتاسيتوس وغيرهم المتعلقة بالأصل المصرى للعبرانيين فى قالب جديد وأضافا القليل من آراء فرويد المتعلقة بالصلة المباشرة بين توحيد آتون الخاص بإخناتون والتوحيد العبرانى، واستفادا من نظرية ردفورد الخاصة بخروج/ طرد الهكسوس التى تقدرها الذاكرة العبرانية الكنعانية، وطبقاها على خروج الاتونيين إلى أرض كنعان واتخذا وضع سعة المعرفة الزائف للمحدثين من واضعى

النظريات المجنونة المتعلقة بالمصريين والعبرانيين. وقد أضافا علاوة على ذلك بعض التوافه الجديدة بادعاء أن إبراهيم لم يكن مصريًا فحسب، بل كان إخناتون في واقع الأمر! وبناء على «يقين» الأخوين صبَّاح، فالعبرانيون هم أتباع إخناتون/ إبراهيم التوحيديون المصريون الذين عقدوا صفقة مع حكام النظام الحاكم التعددي الذي استعاد السلطة في مصر التي تقضى بمغادرتهم مدينة أخيتاتون والاستقرار في منطقة كنعان المصرية. وعلاوة على ذلك فإن سارة هي نفرتيتي، وإسحق هو توت عنخ آمون ولكنه من الناحية الرمزية كذلك إخناتون، وكان يعقوب من الناحية الرمزية كذلك إخناتون، وكان يوسف هو آي، ويوشع هو سيتي الأول، الخ. ويقول روجيه صبَّاح إنه «متأكد من أنه وضع يده على المعنى السرى للعهد القديم» (وهو أنه جرت له) «إعادة كتابة. . . خلال سنوات الأسر البابلي الستين . . . لتمويه الأصل المصرى للعبرانيين (١٤٢٠).

لن تكتمل هذه الحالات المجنونة كافة بدون إضافة القليل من الخسة. وحدث ذلك في الواقع في فبراير من عام ٢٠٠١ حين تراجعت السلطات المصرية عن السماح لاثنتين من الجامعات اليابانية باستخراج عينات الحمض النووى من مومياتي توت عنخ آمون وأمنحت الثالث لتحديد ما ذا كان توت عنخ آمون ابن أمنحت أم لا. وجاء هذا القرار بعد حملة في الصحافة المصرية تستنكر المؤامرة الصهيونية لنقل التراث المصرى للخارج ومحاولات «العبث بالتاريخ المصري» (١٤٣٠).

ليس المقصود بأى من هذه الإدانة الشديدة للنظريات المجنونة بيان أن عصر العمارنة واللاهوت الآتونى وعلاقتهما بالتوحيد العبرانى واضحان وضوحًا لا لبس فيه ولا غموض، كما أنه لا يعنى عدم وجود الكثير من الأشياء المجهولة بشأنهما. وكما أنه ليس هناك استنتاج واضح فيما يتعلق بالكثير من المسائل الصعبة بشأن التاريخ المصرى كله تقريبًا، فمن المنطقى إلى حد كبير أنه ليست هناك إجابات للكثير من الأسئلة المتعلقة بعصر العمارنة وخاصة تلك المشكلة المعقدة مثل علاقته المحتملة بالتوحيد العبرانى.

لا يكفي أي من عناصر عصر العمارنة المجهولة أو الغامضة لاعتراض سبيل

www.soirillustre.be/3573egypte.html (\ \ \ \ \ \)

Agence France Press (AFP), 13/12/2000. (\ \Y)

الافتراضات المعقولة فيما يتعلق بتأثيرات ديانة آتون المحتملة على التوحيد العبرانى. ورغم ذلك، فإنه عادةً ما يمكن رفض كل النظريات المجنونة الرومانسية بشأن الصلات الآتونية العبرانية المباشرة بسهولة؟ بنفس سهولة رفض النظريات المجنونة عن الصلة بين الهكسوس والعبرانيين.

## إغراء رؤية التخصيب التوحيدى المتقاطع بين مصر وبابل والشاسو والخابيرو وكنعان/إسرائيل والمسيحيين اليهود.

من المغرى استنتاج أن تطور التوحيد. على الأقل على مستوى اختزال آلهة كثيرة في إله واحد كان نتيجة لتخصيب تدريجى متبادل يشمل مصر وبابل والشاسو/ الإسرائيليين أو الخابيرو/ الإسرائيليين والكنعانيين والمفاهيم الدينية الإسرائيلية الناشئة، وسوف يكون هذا الاستنتاج مُرضيًا جدًا من الناحية المنطقية. وباستخدام هذا النمط من التخمين سوف تكون ذروتا هذا التطور توحيد القرن السادس اليهودي الحصرى والتوحيد المسيحى متعدد الأشكال في القرن الأول البلادي. إلا أنه لا وجود للحقائق التي تثبت هذه الفرضية.

رغم الاكتشافات الأثرية لعدد ضخم من النصوص والنقوش المصرية والبابلية/ الآشورية والكنعانية والفينيقية والآرامية والوصف الذي جاء في الكتب المقدسة العبرانية والمسيحية، فإن التخصيب التوحيدي المتبادل يمكن افتراضه بطريقة معقولة فحسب في أحسن الأحوال؛ ولكن لا يمكن إثباته.

لم توجد قط إشارة إلى التأثيرات التوحيدية بين مصر وبابل والعبرانيين. وهناك إشارات متكررة من كُتَّاب العهدين القديم والجديد إلى أنساق مصر الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية، دون أن تكون هناك إشارة واحدة يمكن تفسيرها ولو تفسيرًا مبهمًا على أنها وعى بلاهوت إله ديانة آتون المصرية وتوحيد آتون البدائي وإشارة واحدة فحسب يمكن تفسيرها تفسيرًا مبهمًا على أنها تعنى وجود تأثير توحيدي مصرى.

هذا الاتفاق النصى المحتمل بشكل يتسم بالغموض والإبهام بين مصر والتوحيد السيحي اليهودي سفر أعمال الرسل الآية ٧: ٢٢ «فتهذب موسى بكل حكمة

المصريين . . . » ودون استبعاد هذا الاحتمال ومعانيه الضمنية استبعاداً تاماً ، فلابد أن حقيقة كون كاتب هذا السفر المفترض ، لوقا (بعد ح . • ٧ - • ٩ ميلادية) ، قد وضع هذا الإعلان في سياق ترديد العناصر الأساسية لأساطير إبراهيم وإقامة العبرانيين والاستعباد والخروج من مصر ، تخفف من هذا الاحتمال بصورة خطيرة . فهل كان لوقا يردد ويضخِّم فحسب تراث العهد القديم (الخروج ١١ : ٣) ـ صحيحاً كان أم خطأ ـ القائل بأن موسى «كان عظيماً جداً في أرض مصر . . . »؟ أم أنه كان يشير إشارة غير مباشرة إلى أن التوحيد العبراني القديم والتوحيد المسيحي الناشئ يقومان بصورة أو بأخرى على التعاليم المصرية؟

ورغم ذلك فإنه من بين كل التأثيرات التوحيدية المحتملة يعد التأثير المصرى على التوحيد العبرانى الأصعب من حيث إمكانية رفضه؛ وهو ما يوحى بالطبع على أقل تقدير بالتأثير المصرى على المسيحية (كما سنرى في الفصل الرابع عشر). ويبدو من الصعب إلى حد كبير افتراض أن معرفة العبرانيين وإسرائيل المسيحية المفصلة بمصر استبعدت مجالى اتجاهات آمون التوحيدية وتوحيد آتون البدائي. وإذا كان موسى أو شخص مثله قد وُجد، وإذا كانت حكاية موسى حقيقية في جزء منها فحسب، فسوف يكون من المرجح أن شخصا اسمه موسى تأثر بسمة الإله الرئيسي الخاصة بالديانة المصرية التقليدية وكذلك بابتداع آتون التوحيدي وسوف يكون بالإمكان في واقع الأمر أنه أدخل بعضاً من هذه التعاليم في دينه الجديد.

من ناحية ثانية يبدو العكس - التأثير التوحيدى العبراني على مصر - غير مرجح إلى حد كبير ، حتى وإن افترض هذا الرأى المتطرف فيما يخص هذه النقطة كذلك . فقد زعم الكيميائي/ الفيزيائي السويسرى پاراسيلسوس (١٤٩٣ - ١٤٩١)أن إبراهيم نقل التوحيد إلى المصريين ، الذين نقلوه بدورهم إلى موسى . وكما رأينا فإن طبيعة إبراهيم الأسطورية والشك في التواريخ العبرائية المبكرة والإشارة المصرية الأكيدة الوحيدة إلى إسرائيل تؤيد جميعها عدم وجود تأثير توحيدي عبراني على مصر . وعلاوة على ذلك يظل الاحتمال الأرجح هو أن ثمرة الاتجاهات التوحيدية المصرية - النسق التوحيدي البدائي الآتوني - رُسِّخت بدون التأثير الخارجي . وكما أوضحنا من قبل ، يبدو أن عبادة البدائي الآتوني - يتبدو أن عبادة الإله الرئيسي الفائق الشمسية التوحيدية التي عدّلها لاهوت آمون رع الطيبي وأضفي عليها إخناتون الطابع

الراديكالى. ومن الناحية الواقعية ربما كان العنصر الخارجي الوحيد الذي كان له دور في ديانة آتون هو ظهور موقف أكثر عالمية في مصر أثناء عصر الدولة الحديثة اعتبارًا من ١٥٥٠ ق. م بسبب فتوحات مصر واتصالاتها المتزايدة مع الأجانب؛ ولكن حتى هذا لابد من التقليل من أهميته نتيجة لموقف الغطرسة المصري التقليدي.

رغم عدم وجود دليل، فإنى أرى أن الاحتمال الأدنى يظل أنه فى وجود موسى أو عدمه وفى ظل الإقامة الأساسية والطويلة للعبرانيين فى مصر، فقد أثر لاهوت الإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى وربما لاهوت پتاح على إسرائيل على المستوى اللاهوتى. ويشير اكتشاف قدر ضخم من القطع الأثرية الدينية المصرية فى أرض كنعان ووجود العديد من المعابد، أبرزها معبد آمون رع فى بيتشان (بيسان) ومعبد پتاح فى عشقلون (عسقلان) فى الدولة الحديثة، إلى قرب العبرانيين المبكر والدائم من الديانة المصرية على أقل تقدير، وربما التأثير التوحيدى المباشر. وبعد أواخر القرن الثامن ق. م ربما أثرت جوانب لاهوت پتاح/ منف كذلك على العبرانيين ومن ثم على المسيحيين.

ومع ذلك لابد من التأكيد، كما رأينا في الفصل الحادي عشر، على أن عالم المصريات الحديث الوحيد الذي يعتقد أن «تاريخ الذاكرة الثقافية» يبين أنه كان هناك اتصال مباشر بين عبادة آتون والتوحيد الموسوى وهو عالم المصريات الألماني يان آسمان (المولود في ١٩٣٨). ويعتقد علماء المصريات بحق أنه ليست هناك أدلة قوية تثبت التخصيب التوحيدي المصرى العبراني المتبادل؛ وكما أشرنا من قبل، لا يرى بعض علماء المصريات مثل إيريك هورنونج أية تأثيرات توحيدية في مصر بخلاف عبادة آتون. بل إن الكثير من علماء المصريات مثل نيكولا جريمال وكلير لالويت يعتقدون أن عبادة آتون كانت توحيداً. ويفترض بعض علماء المصريات مثل دونالد ردفورد وجريمال، وجود تطور منفصل تماماً وساميًا على نحو حصرى للتوحيد الحقيقي. ويستبعد جريمال بشكل ملحوظ وبإصرار افتراض أن «عبادة آتون تكمن في جذور ويستبعد جريمال الأرضية المشتركة المسيحية، في حين أنها لا تفعل شيئًا في الواقع أكثر من إظهار الأرضية المشتركة للحضارات السامية (١٤٤٠).

تنشأ مجموعة من المشكلات المشابهة عند محاولة تحليل التأثير التوحيدي للإله

Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, p. 228.(\ \ \ \ \)

الرئيسى البابلى مردوخ على إسرائيل وتأثيرات الإله الرئيسى المتبادلة بين بلاد ما بين النهرين ومصر. وفى هذه النقطة، وبغض النظر عن رواية العهد القديم التى ترجع أصل العبرانيين إلى بلاد ما بين النهرين - التى لا تثبت شيئًا فى حد ذاتها - والاتصال المُثبَت والمتكرر بين مصر وبلاد ما بين النهرين منذ عام ٣٥٠٠ ق. م على أقل تقدير، هناك احتمال أقل للتخمين المعقول والمنطقى.

رغم ذلك لا يمكن أن نفترض فحسب أن إسرائيل كانت غير متقبلة للتطورات التوحيدية التى تشمل دمج الآلهة الذى تمارسه القوى الكبرى فى مصر وبابل/ آشور التى أحاطت بها وجعلتها تابعة لها مراراً. وكان آمون المصرى ومردوخ البابلى أوضح مثالين لهذه الظاهرة، وعمل يَهُوه المبكر بنفس الطريقة تقريبًا. كما أنه لا يمكن كذلك افتراض أن تجربة الإله الواحد الخاصة بآتون فى مصر أو لاهوت پتاح/ منف لم يكن لها أى أثر بالمرة على الإسرائيليين الأوائل أو المسيحيين اليهود، أو حتى اليونانيين. وكما رأينا كذلك، ومع أن المقارنات ليست أدلة فى حد ذاتها، فهناك تشابهات لا بأس بها بين أوزيريس وحورس ويسوع وبين إيزيس ومريم، وبين الثالوث العضوى المصرى الذى يضم آمون ورع و پتاح والثالوث المسيحى. وسوف نرى بعد قليل أن هناك تشابهات بين الثالوث المسيحى ولاهوت منف وبين سفر التكوين وسفر إشعياء وإنجيل يوحنا وسفر تعاليم الرسل ومفهوم اللوجوس اليوناني.

يمكن كذلك أن نفترض افتراضًا معقولاً يقول إن اتجاهات الإله الرئيسى اللاهوتية في مصر وبلاد ما بين النهرين على أقل تقدير جعلت ذلك الخيار مريحًا إلى حد معقول في كل من المنطقتين دون تهديد صريح للتعددية. وأثناء عصر الدولة الحديثة، فتح تخفيف حدة الغطرسة الدينية المصرية التقليدية الخاصة بالثقة الكبيرة في لاهوتها الباب أمام احتمال التأثير ؛ وهو ما يثبته استيراد العديد من الآلهة الآسيوية إلى مصر وتصدير المعبودات والمفاهيم الدينية المصرية إلى غرب آسيا، وخاصة أرض كنعان، خلال تلك الفترة. وربحا كانت مصر كذلك مركز جذب للاهوت الإله الرئيسي في الامتداد المصرى الغرب أسيوى في عصر الدولة الحديثة. ومن ناحية أخرى ربحا يكون الاستثناء الوجيز وغير المعتاد للحكم التعددي العام الخاص بالتوحيد الأول الآتوني في الامتداد المصرى الغرب آسيوى قد أثر على الإسرائيلين فحسب.

فيما يتعلق بكنعان، كان التأثير المصرى المباشر على هذا المجتمع التعددي بشدة معنيًا

فى المقام الأول بمن أضيف من آلهتهم إلى مجمع الآلهة الكنعانى، حيث لم يكن يتحقق فى العادة إلا نجاح محدود أو طارئ. كما يمكن أن يكون لاهوت الإله الرئيسى المصرى قد أثر كذلك على لاهوت الإله الرئيسى والتوحيدى المشوب الكنعانى القائم على الإلهين إيل وبعل.

لا يبدو أن الدور الكنعانى فى عملية التخصيب المتبادل التوحيدى المفترضة كان عمكنًا. وسواء أخرَج الإسرائيليون من بين الكنعانيين أم لم يخرجوا، فقد كان التأثير الكنعانى على الإسرائيليين تعدديًا ويبدو أنه كان يمثل واحدة من العقبات والإغراءات الرئيسية التى كان على الإسرائيليين أن يتغلبوا عليها عند ترسيخ التوحيد فى نهاية الأمر. وكان على الإسرائيليين أن يتصدوا قرونًا للآلهة والإلهات الكنعانية، وخاصة بعل وعشيرة، وللممارسات الدينية الكنعانية مثل عبادة الأوثان والتضحية بالأطفال وبغاء المعبد قبل أن يرفضوها رفضًا حاسمًا. ومهما بلغ حد الممارسات الدينية الكنعانية بين الإسرائيليين الأوائل، فمن الواضح أن توحيد أو شبه توحيد يَهُوه وما يتصل به من أخلاقيات صارمة كانت النماذج المثالية الإسرائيلية، وكانت تلك النماذج المثالية تمثل انقطاعًا دينيًا جذريًا عن الكنعانيين وليس اتصالاً بهم.

فيما يتعلق بالشاسو والخابيرو، فقد رأينا أنه كانت تربطهم صلات ببلاد ما بين النهرين، وأنهم كانوا يترددون على مصر باعتبارهم بدوًا وتجارًا وأسرى وعبيدًا، وأن من المحتمل أنه كان هناك نوع ما من الصلة بين إله يسمى يَهْوه أو ما قبل يَهْو، والشاسو، وأن من المحتمل أن بعض الخابيرو تبنوا إلهًا توحيديًا اسمه يَهْوه كعنصر أساسى في بحثهم عن الهوية القومية (الإسرائيلية). ولكن يبدو أنه لم يكن لأى من هذه الأمور علاقة بظهور التوحيد الحقيقى.

من المؤكد أنه يمكننا افتراض وجود تطور مستقل تمامًا في اتجاه لاهوت الإله الرئيسي التوحيدي في كل من مصر وبلاد ما بين النهرين وتطور مستقل تمامًا في اتجاه التوحيد في إسرائيل.

ويمكن القول بأن بذرة التوحيد كانت متضمنة في عقلية الرغاة الرُّحَّل الساميين وأن إسرائيل وصلت بتلك البذرة إلى نتيجتها المنطقية. ويبدو أن التوحيد في العصور القديمة كان أكثر تلاؤمًا مع العقلية السامية. وكان اليهود الساميون أول من نشر

التوحيد المسيحى فى العصور اللاحقة، وتبنى الساميون العرب التوحيد بكل حماس. ومع ذلك فقد كان هناك غط توحيدى مشابه للنتيجة المنطقية توصل إليه الزرادشتيون الهندوأوروپيون فى الديانة التى أوصلوها إلى حالة من الازدهار فى القرن السادس ق. م. كما أنهم عملوا تحت تأثير الثقافة الرعوية، حتى وإن أصبحوا معارضين للرحل ومؤيدين للمجتمع الحضرى. ولكن لابد كذلك من ملاحظة أن الزرادشتية شبه التوحيدية تراجعت إلى أشكال من التوحيد المشوب والتعددية المتخفية بعد أقل من مائة .

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه المجموعة المستقلة عن بعضها من الأحداث، وعدم وجود أدلة رسمية، والعناصر المجهولة، بل وبعد احتمال الحدوث، يظل من المستحيل إلى حد ما استبعاد وجود نوع ما من التأثير التوحيدى على الأقل بين المصريين والبابليين والعبرانيين واليهود المسيحيين استبعادًا تامًا. ويمكن أن يكون التخصيب المتبادل من هذا النوع قد حدث على نحو خفى وغير جلى. ورغم ذلك يبدو أن آثاره كانت قوية بنفس القدر الذى كانت ستصبح عليه لو لم يكن هناك أى أثر لحياة يسوع أو مفاهيمه فى الوثائق العبرانية واليونانية والرومانية التى تعود إلى تلك الفترة، غير أن التأثير الناتج عن يسوع التوحيدى على اليهود واليونانيين والرومان كان عظيمًا.

عاش الإسرائيليون في بحر من التعددية وكان لابد لهم من محاربة مد ترسيخ التوحيد، داخل أمتهم وفي إطار البيئة الدولية. ويظل من المعقول افتراض أن المرحلة الأخيرة، وهي ضرورة تحويل تعددية بلاد ما بين النهرين ومصر والاتجاهات التوحيدية المصرية إلى توحيد حقيقي، بما في ذلك جوانبه الأخلاقية الأساسية، ظهرت أول ما ظهرت في إسرائيل، إلا أنه ما كان لهذا أن يتم بدون تأثيرات.

يبدو أن أقل ما يمكن قوله هو أنه كان هناك تلمس للطريق وكانت هناك تطلعات إلى التوحيد قبل ترسيخ إسرائيل الفعلى للتوحيد الحقيقى فى القرن السادس ق.م. ومن المعقول أن هذا جرى من خلال مرحلة وسطى من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسي والتوحيد البدائي، وخاصة مع ظهور الأنساق اللاهوتية المصرية لرع وآمون رع وآتون ويتاح/ منف، وإلهى بلاد ما بين النهرين سين ومردوخ، وإله إبراهيم الذي لا اسم له، الذي ربما كان ياهو السامي أو يَهُوه إله موسى. بل يبدو أن تلمس الطريق في

اتجاه التوحيد أثَّر إلى حدما تأثيرًا قويًا على اليونان التعددية بأفكار مثل اللوجوس وبعض الإغراءات لرؤية إله واحد من النوع الوحدوجودى. وشمل انتصار التوحيد الكثير من المعارك على مر الآلاف من السنين، ومع احتمال أن هذا الانتصار لم يكن حتميًا، فمن المؤكد أنه لم يكن غير منطقى.

ورغم الأصوات المعارضة ، فمن الواضح أن أقدم الاتجاهات التوحيدية المعروفة بدأت في مصر مع لاهوت الإله الرئيسي وبدأ أقدم شكل للتوحيد في مصر بعبادة آتون. وعلاوة على ذلك فمن المحتمل أنه كان للاتجاهات التوحيدية ولاهوت پتاح/ منف تأثير دولي كبير بعد أواخر القرن الثامن ق . م . ويظل الانتشار المحتمل لهذه الاتجاهات المصرية غامضاً إلى حد كبير ، ولا يمكن استبعاد وجود نوع ما من التخصيب المتبادل لمجرد أنه لا دليل عليه .

وكما أنه لا شك بشأن التأثير العبراني على المسيحية والإسلام، والتأثير المصرى على أشكال الديانة اليونانية والرومانية وبالأخص عبادة إيزيس وأوزيريس أو من ناحية أخرى، التأثير اليوناني على الديانة الرومانية، أو التأثير الهندوسي على البوذية فلا بد أن يظل تأثير مصر على التوحيد العبراني والتخصيب التوحيدي المتبادل المحتمل في الشرق الأوسط الذي بلغ ذروته بالتوحيد الحقيقي موضع تساؤل. ومع ذلك، وما لا نستخلص نتائج حاسمة، فالسؤال الأساسي الذي لابد من طرحه هو كيف يصح أن العبرانيين لم يتأثر وا بالمصريين؟

الفصل الثالث عشر أوج النفوذ المصرى وما أعقبه من اضمحلال

### الدولة الحديثة: أوج النفوذ المصرى في كل المجالات

سرعان ما أصبحت الدولة الحديثة، التي بدأتها الأسرة الثامنة عشرة وطرد الغزاة الهكسوس الأجانب البغيضين، أوج النفوذ المصرى وقدرة مصر على الإبداع في كل المجالات؛ السياسية والاقتصادية والإمبريالية والتكنولوجية والدينية والمعمارية والفنية والأدبية.

وبحلول السنوات الأولى من عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق. م) كان هذا الفرعون قد وسَّع حدود الإمبراطورية المصرية إلى أقصى حد تاريخى لها؛ من كرْجَس شمالى الجندل (الشلال) الرابع (\*) على النيل في عمق النوبة حتى قرقميش على نهر الفرات في بلاد ما بين النهرين. ومنذ العام الأول من عهده، ح. ١٤٥٨ ق. م، عزز تحتمس الشالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م) تلك المكاسب الإقليمية من خلال ١٦ حملة عسكرية على امتداد ٢٠ عامًا. وباستثناء النوبة التي كان المصريون يحكمونها حكمًا مباشرًا، حكمت مصر باستخدام مجموعة من مجموعة من ملوك الدويلات المتصرين والموالين في العادة، وكانت تدعمهم في بعض الأحيان مفارز صغيرة من الجنود المصريين.

<sup>(\*)</sup> تقع كرجس بالقرب من بلدة أبو حامد عند انحناءة النيل بين الجندلين (الشلالين) الرابع والخامس. ولذلك فهي شمالي الجندل (الشلال) الرابع من حيث وقوعهما على دواثر العرض، أما بالنسية لمن يبحر في النيل أو يسير بمحاذاته فهي شمال الجندل (الشلال) ويدركها المسافر قبل الجندل (الشلال) الرابع للترجم.

أدى تلفيق مصر الغريب للروح التعددية المتحفظة واللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسي إلى ظهور أحد أقوى الآلهة الرئيسية والتوحيدية والعالمية، وهو آمون رع. كما أدى إلى إقامة أقوى وأغنى وأكبر معبد ومجمع إكليركي على الإطلاق، وهو إبت إيسوت/ إبت رسيت، الكرنك/ الأقصر، وكذلك أحد أكبر ما شُيِّد من مجمعات الحياة الآخرة، الجبانات وهي مقابر وادى الملوك الضخمة المنحوتة في الصخر والجبانات الملحقة بها للزوجات الملكيات والنبلاء والصناع.

مثلما كان عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢٦٨١ ق.م) زمن مجمعات الأهرام العظيمة، كان عصر الدولة الحديثة زمن المعابد والمقابر المنحوتة في الصخر والقصور العظيمة. فبالإضافة إلى معبدي الكرنك والأقصر، شهد ذلك العصر بناء معابد رائعة مثل معبد أبي سمبل بالنوبة، ومعبد حتشيسوت الجنائزي، ومعبد أمنحتب الثالث الجنائزي، وتمثالي ممنون الضخمين، وقصر ملقطة، ومعبد رمسيس الثاني الجنائزي على البر الغربي من طيبة/ الأقصر، وتوسعة معبديتاح في منف. ولم يكمل رمسيس الثاني الذي كان مصابًا بجنون العظمة قاعة الأعمدة في الكرنك ويُشيِّد معبد أبي سمبل وخمسة معابد أخرى في النوبة فحسب، بل أقام كذلك عاصمة رائعة جديدة في الدلتا أسماها پي رعمسيس بها قصور ومعابد وبحيرات وشون غلال ومزارع. ويبدو أن پي رعمسيس كانت تغطى مساحة ٢٥٠٠ فدان تقريبًا وربما كانت واحدة من أكبر المدن في العالم في ذلك الوقت. ولابد كذلك من ذكر معبدي المقبرين الجوفاوتين لسيتي الأول ورمسيس الثاني في أبيدوس، ليس فقط لجمال زخارفهما البالغ، بل لأنهما توفران معلومات ثمينة عن الطقوس الأوزيرية وقائمتي الملوك اللتين تضمان حوالي ٦٠ من أسلاف سيتي الأول ورمسيس الثاني، بما فيهما من حذف لافت للنظر لشخصيات مثل إخناتون.

تحقق أثناء تطورات الدولة الحديثة تلك جزء كبير من خصوصية الديانة المصرية؟ وهي لاهوت الإله الشمسي الرئيسي في إطار التعددية، والاتجاهات التوحيدية، والملكيَّة الإلهية، والثيوقراطية، والفن والعمارة الضخمان، ومعتقدات الحياة الاخرة، والنسق المعقد للأرواح العديدة المرافقة، وذلك القدر الضخم من الكتابات

الجنائزية. بل كاد المصريون بمجىء عهد رمسيس الثاني (ح. ١٢١٩-١٢١٣ ق.م)، وهو أطول العهود في التاريخ المصرى، يعتقدون أن المَلكَكيَّة الإلهية الفردية الأبدية مسألة تتعلق بالحياة الدنيا وليس فقط بالآخرة.

وبعد انتهاء الفترة الوجيزة من الفوضى التى خلقتها محاولة الفرعون إخناتون فرض توحيد آتون، استعاد الفرعون حورمحب النظام فى الداخل واستعاد سيتى الأول (ح. توحيد آتون، استعاد الفرعون حورمحب النظام فى الداخل واستعاد سيتى الأول (ح. ١٢٩٥ ق. م) ورمسيس الثانى نفوذ مصر الإمبريالى ورخاءها الاقتصادى الضخم وفنونها وعمارتها الرائعة، وخاصة فى بناء المعابد والمقابر. وكان توحيد آتون الأول آخر محاولة لتصحيح فوضى النسق الدينى المصرى أو تنظيمه؛ ورغم التطورات الدينية فى أماكن أخرى من العالم، كانت مصر فى ذلك الوقت تحتفظ معاندة بلاهوت الإله الرئيسى فى إطار التعددية حتى نهاية مصر.

بحلول عصر البرونز المتأخر في منتصف القرن الثالث عشر ق. م، كان من السهل التحقق من ضخامة الهيمنة المصرية من خلال المقارنة مع سائر العالم.

ومنذ عام ١٤٥٨ ق. م على أقل تقدير، بل وربما اعتباراً من عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٧٤٩ ق. م)، كانت مصر أكبر قوة إمبريالية، بل وربما كانت تجسد لأول مرة في التاريخ فكرة القوة العالمية.

كان تعدد الآلهة النسق الديني السائد في العالم المتطور كله، وكان النسق التعددي المصرى هو الأكثر تطوراً.

وفي الفن والعمارة والأدب، لم يضارع شعب من الشعوب إنتاج مصر وروعتها.

وفى التكنولوچيا، كانت مصر ومعها سومر وبلاد شرق المتوسط قادة العالم. وقد تحقق قدر ضخم من التفوق والريادة فى تشغيل البرونز والنجارة وصنع الزجاج والقاشانى. وكانت الغلة الزراعية المرتفعة ونظام الرى والقنوات والسدود هى الأمر الدارج. وكان الشادوف الذى أدخله الهكسوس مصر فى القرن الثامن عشر ق.م واسع الانتشار. كما كان المصريون من الرواد فى المجال الاستراتيجى الخاص بالعربة الحربية التى تجرها الخيل، ورريت، التى أدخلها الهكسوس كذلك.

أصبحت الصين رائدة العالم في صب أواني البرونز، ولكن كلاً من الصين واليابان لم تكن قد بلغت بعد مستوى التطور التكنولوجي والزراعي العام نفسه الذي بلغته مصر وكانتا لا تزالان غارقتين في عبادة الأسلاف.

وفى الوقت نفسه كانت حضارتا موهنچو دارا وهاراپا فى وادى السند قد انهارتا. وكانت الحضارتان الإيرانية والهندوسية القيديتان لا تزالان فى مراحلهما البدائية حيث يكتمل ازدهار المجتمع الهندوسى بعد ٣٥٠ سنة فى المستقبل. ولم تكن بلاد فارس كما نعرفها على الخريطة، ولكنها ستشكل بعد ٣٠٠ سنة إمبراطورية عظيمة من نهر السند إلى ليبيا وسوف تحتل مصر مدة تزيد على ١٢٥ سنة.

كانت الأمريكتان وإفريقيا متخلفة كثيراً بصورة عامة وكان جزء كبير من غرب أوروپا وشمال إفريقيا لا يزال في بداية أن يصبح كفئا في تكنيكات البرونز. وأشهر جمهد معماري أوروبي غربي في ذلك الوقت، وهو دائرة الأحجار القائمة (\*\*) Stonehenge (بدأ العمل فيهاح. ٢٩٠٠ ق.م وانتهي ح. ٢٥٠٠ ق.م)، وهو بقطره البالغ ٣٣٠ قدما (٩٩ مترا) لا يعدو كونه قطاعًا صغيراً من العديد من المعابد المصرية، وكانت التكنولوجيا المستخدمة في نحت أحجاره الخشنة متخلفة أكثر من ألف سنة عن تكنولوجيا البناء المصرية.

ومع ذلك كانت هناك علامات واضحة تنذر بأن الهيمنة المصرية سوف تنتهى عما قريب.

كان الانتصار الحيثى والآشورى على ميتانى حليفة مصر فيما بين ح. ١٣٧٠ و ١٣٦٥ ق. م صدعًا خطيرًا في توازن القوى في رتنو الغرب آسيوية. ولم يحقق رمسيس الثانى نصرًا حاسمًا على الحيثيين في قادش على نهر العاصى في ح. ١٢٧٤ ق. م. وكان في مواجهة النفوذ الآشورى المتزايد، كان بحاجة إلى حلفاء من نوع أو آخر واضطر في النهاية إلى مشاركة الحيثيين النفوذ شرقى البحر المتوسط، مما سمح لهم بحكم منطقتى أوبى وأمورو، بينما حكمت مصر أرض كنعان. وتشير نسختا معاهدة

<sup>(\*)</sup> مجموعة من الأحجار القائمة في سالزبوري بجنوب إنجلترا يعود تاريخها إلى ح. ٢٠٠٠-١٨٠٠ ق.م. ويحيط بتلك الكتل الحجرية الضخمة خندق وجسر ربما يعودان إلى عام ٢٨٠٠ ق.م. ويوحى ترتيب الأحجار بأن هذا المكان كان يُستخدم كمركز ديني أو كمرصد فلكي المترجم.

السلام المصرية والحيثية الموقعتان بين الدولتين إشارة واضحة إلى عدم وجود انتصار مصرى، بل معاهدة عدم اعتداء، وتحالف دفاعي، ومشاركة في النفوذ (١٤٥).

كان يجرى ابتكار أداة جديدة ـ شكل أسمى من الكتابة ـ على يدكريت المينوية (\*) واليونان الميسينية (\*\*) . سوف يجرى تجاوز ذلك بعد قليل باختراع الفينيقيين للأبجدية في القرن الحادي عشر ق . م . ودفع ذلك التطور بمصر إلى المؤخرة في واحد من المجالات الحيوية .

كانت اليونان في مرحلة تكوينية مبكرة، ولكنها سوف تخترع في القرن السادس ق. م الأداة الفلسفية العلمية التي سوف تقضى على التفكير والديانة السحريين اللذين كانا جوهر الواقع في مصر. وسوف تحتل اليونان مصر في نهاية الأمر (ح. ٣٣٢ ق. م) وتصبح الأداة السياسية العسكرية الثقافية التي ستقضى على مصر المصرية.

لم تكن إسرائيل قد ولدت بعد، ولكن العبرانيين كانوا على أعتاب نسق دينى وأخلاقى مترابط جديد توحيد يَهُوه والتساداقاه، أى الصلاح والعدل سوف يزيل فى النهاية على مدى الألف وستمائة عام التالية أكثر من نصف التعددية وكل الأخلاق القومية تقريبًا من على وجه الأرض.

رجاكان مفتاح نهاية المجد المصرى هو أنه بينما أثرت مصر بلا أى شك فى كل المجالات من خلال شعوب إمبراطوريتها، فهى لم تتأثر بالقدر الكافى. إذ بينما تغير العالم حول مصر، ظلت هى بعناد مزيجًا غريبًا من جزيرة متغطرسة منغلقة على نفسها, وملتقى طرق، ومركز العالم الذى يسكنه شعب تؤيده الآلهة وتباركه، وجزءًا من الامتداد المصرى الغرب آسيوى، وقوة إمبريالية فى شرق المتوسط، وتوسعية فى أراضى النوبة الإفريقية، ومؤيدًا قويًا للتعددية الثيوقراطية التى انحدرت فى النهاية إلى الشمولية الدينية والأصولية والتعصب وعبادة الحيوان المتطرفة.

Wilson, John and Goetz, Albrecht in Ancient Near Eastern Texts Relating to the (150) Old Testament, pp. 199-203.

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى حضارة كريت القديمة التي استمرت في الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م المترجم. (\*\*) نسبة إلى مدينة ميسيني القيمة في جنوب البلاد في الفترة من ١٤٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م المترجم.

وطوال ٢٥٠ سنة تقريبًا اعتبارًا من ١٤٥٨ ق.م، كانت مصر أكبر قوة في العالم. وظلت قوة عالمية كبيرة، ولكنها مهزوزة، لمدة ١٥٠ سنة أخرى حتى انتهاء عصر الأسرة العشرين (ح. ١١٨٦ - ١٠٦٩ ق.م).

## الاضمحلال السياسي والعسكري والديني والفني اعتبارًا من القرن الثاني عشر ق.م

بحلول منتصف القرن الثانى عشر كانت مصر فى حالة اضمحلال بالفعل مع العقود الأخيرة من عصر الدولة الحديثة وانهيارها وبداية عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩ ق. م)، وأصبح ذلك الانهيار متأصلاً بعمق. ولم يكن ذلك هو الحال من وجهة نظر التجريب والتجديد الدينى فحسب، بل كذلك من النواحى السياسية والاقتصادية والعسكرية والمعمارية والفنية. فقد بدأ الطريق إلى التدهور الدينى والسياسى الخاص بالعصر المتأخر (اعتبارًا من ح. ٧٤٧ ق. م).

كان رمسيس الثالث (ح. ١١٥٣ - ١١٥٣ ق. م) آخر الفراعنة الإمبرياليين الأقوياء على النمط القديم القادرين على القيام بأعمال عظيمة في الحرب والعمارة والقادرين بطريقة أو بأخرى على السيطرة على رجال الدين المختلفين ذوى النفوذ أو شرائهم. واعتبارًا من عصر رمسيس الرابع (ح. ١١٥٣ - ١١٤٧ ق. م)، أخذت الفوضى والتشوش يصيبان سلطة الملك والإدارة المدنية شيئًا فشيئًا. وتنافست مجموعة متعاقبة من الفراعنة يسمون الرعامسة مع بعضها على حكم غير فعال لا تأثير له. وربحا كان أحد المؤشرات الرئيسية لذلك الانحطاط هو طريقة التعبير المصرية الأساسية، أي العمارة والفن؛ فقد باتت أنشطة التشييد الكبيرة نادرة إلى حد كبير وصار الفن عارسة للتكرار الذي لا روح فيه. كما أصبح اقتصاد المعابد يسيطر على مصر بصورة كبيرة، وخاصة فيما يتعلق بكهنة آمون رع في طيبة الذين كانوا يتمتعون كذلك بنفوذ أصولي ديني ضخم.

صدمرنيتاح (ح. ١٢١٣ - ١٢٠٣ ق. م) ورمسيس الثالث هجمات وهجرات ضخمة بقيادة المشوش والليبو من ليبيا و «شعوب البحر» الهندوأوروبية التي شملت اليونانيين والفلسطينيين، في ح. ١٢٠٩ و ١٢٧٦ ق. م، غير أن المصريين كانوا منهكين وفقدوا دورهم المباشر كقوة عالمية واستعمارية. وفي النهاية لم يتسن لهم منع استيطان هجرات المشوش والليبو الليبيين في مصر وأصبح الأسرى الذي كانوا قد أجبروهم على العيش في مصر جالية قوية. وربحا لم يكن هؤلاء الأسرى والمهاجرون الليبيون همجيين ومن المؤكد أنهم لم يكونوا «مارقين» كما زعم رمسيس الثالث (ح. ١١٥٣ - ١١٥ ق. م)، غير أنه من المؤكد أنهم كانوا أقل تطوراً من المصريين من ناحية الثقافة، ولابد أنهم أضعفوا البُني الدينية والسياسية والاجتماعية على نحو متزايد.

فى عهد آخر فراعنة الدولة الحديثة رمسيس الحادى عشر (ح. ١٠٩٩-١٠٩٩ ق. م) سقط الوجه القبلى فى يد قواد الجيش الذين يتزعمهم كهنة آمون رع العاملون من طيبة وربحا كانت أصولهم ليبية كذلك، بمساعدة من الجنود المشوش الليبيين. وغيّر حرى حور (بعد ح. ١٠٧٥ ق. م)، الذى أرسله رمسيس الحادَى عشر إلى طيبة لقمع التمرد، ولاءه وانحاز إلى المتمردين وجعلهم يسمونه كاهن آمون الأول. والواقع أن مصر قُسِّمت إلى مناطق مستقلة بينما كان رمسيس الحادى عشر يسيطر على منطقة منف، وكان خليفته سمندس يسيطر على الوجه البحرى، بينما يسيطر حرى حور على الوجه القبلى ومنطقى واوات وكوش فى النوبة.

لا شك في أن حرى حور بصفته كاهن آمون رع الأول، وهو أحد المناصب القوية في مصر منذ قرون عدة، أصبح حينذاك أقوى من الفرعون الحاكم. وفي فترات عديدة من التاريخ المصرى كان العراف الأكبر لكهنة هليوپوليس في أوجها في عصر الأسرتين الرابعة والخامسة (ح. ٢٦١٣-٢٣٤٥ ق.م) كان يلي الفرعون الحاكم في نفوذه، ولكن يبدو أن الكهنة في ذلك الوقت باتوا أكثر نفوذًا من الفرعون. وأشار أ.ه. جاردنر إلى أن تصوير أمنحتپ كاهن آمون رع الأول في عهد رمسيس التاسع (ح. ١١٢٦-١١٨٥ ق.م) في أحد التماثيل على أنه في طول الفرعون وحجمه كان إشارة إلى كونه مساويًا للفرعون وربحا أقوى منه في الجنوب (١٤٦٠).

ومع ذلك فقد كانت هناك مرحلة ثيوقراطية جديدة بمجيء حرى حور. ذلك أنه كان يجسد كل سلطات الدولة الدينية والسياسية وقدرًا كبيرًا من مواردها الاقتصادية. بل

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaoh, pp. 298-299. (187)

كان لحرى حور خراطيش الشنو الخاصة به التي تحتوى على ألقابه الملكية . كما جعل حرى حور لقبه متوارثًا ، ووضَع واحد من ذريته وهو الكاهن الأول پينوچم (بعدح . ١٠٥٠ ق . م) اسمه الأول والثاني في خراطيش وادعى بالفعل مكانةً كالفرعون .

انحدر الحال بلاهوت آمون رع في طيبة، الذي كان باستمرار اللاهوت الأكثر إجمالاً وإدماجًا (وبالطبع الأكثر توحيدًا) في تاريخ مصر، ليصبح نزعة شمولية دينية وسياسية واقتصادية ونزعة أصولية وتعصبًا. والواقع أن حرى حور حكم الوجه القبلي والنوبة باعتبارهما دولة شبه مستقلة كانت السياسة فيها مجالاً دينيًا على نحو صارم، حيث استعان في تحقيق ذلك بلاهوت آمون رع ونفوذ القادة الليبيين.

فى بداية عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩ - ٧٤٧ ق. م) استمر الكهنة فى معبدى الكرنك والأقصر الكبيرين فى حكم الوجه القبلى باعتباره دولة ثيوقراطية شبه مستقلة. وقد واصلوا هذا الاتجاه حين كان الفراعنة الذين يحكمون من تانيس وبوباسطة فى الدلتا أضعف من أن يسيطروا على الوجه القبلى، ومع وجود القلاقل طوال تلك الفترة، أبدى كهنة طيبة تعطشهم إلى السلطة الأصولية المستقلة.

فى ح. ٩٤٥ ق. م استولى ذرية أسرى الحرب والمرتزقة والمهاجرين المشوش والليبو الليبيين، الذين باتوا مصريين من الناحية الدينية، على بوباسطة فى الدلتا ووحدوا مصر (وبالطبع كانوا يوقرون الإلهة القطة باستت على نحو خاص). واستهل قائدهم الفرعون شيشنق الأول (ح. ٩٤٥ - ٩٢ ق. م) الأسرة الثانية والعشرين. وطوال المائتي سنة التالية حكم الليبيون من بوباسطة وتانيس فى الأسرتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين، غير أنهم كثيراً ما كانوا لا يحكمون البلاد كلها. وأثناء عهد تكلوت الثاني (ح. ٩٥٠-٨١٥ ق. م) لجأ كهنة طيبة إلى الحرب الأهلية لفرض استقلالهم. وأثناء عصر الأسرتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين (ح. ٨١٨-١٥٥ ق. م)، اكتنفت مصر مراحل من الفوضى وقسمًت إلى مناطق نفوذ يديرها فراعنة وكهنة وأمراء اكتنفت مصر مراحل من الفوضى وقسمًت إلى مناطق نفوذ يديرها فراعنة وكهنة وأمراء صغار سريعو الزوال ومتنافسين من مدن عديدة. وأنهى الغزاة الكوشيون في ح. ٧٤٧ حكم الليبيين، كما أنهوا عصر الانتقال الثالث وأعادوا شيئًا قشيئًا ترسيخ الوحدة السياسية المصرية. وحكم الكوشيون/ النوبيون باسم آمون الذى كانوا يعتقدون أن

أصوله في النوبة ، غير أنهم حاولوا الحكم بسياسة تقوم على قيم آمون رع التقليدية المحافظة التي جرى إحياؤها.

كان العام ٩٤٥ ق. م حداً فاصلاً في التاريخ المصرى. فبعد أكثر من ٢٠٠٠ سنة من النفوذ والتجديد والابتكار، باتت مصر بلداً يحكمه الأجانب أو محتلاً وكانت هناك فترات وجيزة فحسب من الاستقلال السياسي الحقيقي ,وسوف يكون هناك انتعاش ثقافي وديني نسبي في المستقبل. وظلت مصر بجفردها وفي ظل المحتلين الأجانب تقوم بأدوار بين قيادات العالم السياسية والاقتصادية، ولكن عصور التجريب والتجديد الديني والفني العظيمة كانت قد ولت.

#### محاولات الأسرات الكوشية والصاوية لإحياء مصر

أثناء فترة الهيمنة الكوشية على مصر في الفترة من ٧٤٧ حتى ٢٥٦ ق. م، حيث كانت الأسرة الخامسة والعشرون تحكم من نباتا في كوش، كانت مصر دولة واحدة تمتد من البحر المتوسط حتى مروى داخل السودان الحالية.

كان هدف النوبيين نهضة مصر وانبعاثها من جديد، ولكنهم نجحوا نجاحًا جزئيًا إلى حد بعيد فحسب، ومن الواضح أنهم لم يقتربوا قط من التساوى مع مجد العصور القديمة. ومع ذلك فقد ظل نفوذ مصر عظيمًا واستمرت في قيامها بدور سياسي واقتصادى مهم في الشرق الأوسط ولم يكن ينافسها سوى آشور.

وكان الملوك في كوش، ابتداءً من كشتا (ح. ٧٧٠-٧٤٧) أكثر مصريةً من الناحية الثقافية والدينية مما كان عليه الكوشيون بصورة عامة على مر القرون. فقد حارب كشتا مع المصريين وأسس ابنه بي (پيعنخي الذي حكم ح. ٧٤٧-٢١٦ ق. م) الأسرة الخامسة والعشرين في مصر. وكان لابد لهي من قمع المقاومة في طيبة وهليوپوليس ومنف وهزيمة قوات الفرعون تف نخت من الأسرة الرابعة والعشرين الصاوية قبل أن يتمكن الكوشيون من إقامة حكمهم على أسس قوية.

وتبين «لوحة انتصار بي» (التي عُثر عليها في معبد آمون بنهاتا في عام ١٨٦٢ وتوجد حاليًا بالمتحف المصرى بالقاهرة) أن انتصار النوبيين لم يكن سهلاً، كما توضح كيف كان بي متمصراً تمامًا وتشير إلى أن مصالح مصر كانت عنده في المقام الأول.

وفى «لوحة الانتصار» يقول بى: «اسمعوا ما فعلت، متفوقًا على الأسلاف، أنا الملك، صورة الإله... الذى خرج من الرحم موسومًا بسمة الحاكم... بى محبوب آمون». وكان لابد لبى من تشجيع قواده على القتال بحماس ضد المقاومة المصرية ويطلب منهم إبلاغ المصريين أن «آمون هو الإله الذى أرسلنا»! وعادة ما كان بى يعفو عن الملوك الصغار الذى يعارضونه، ولكن بعد أن يصادر ممتلكاتهم وكنوزهم وخيلهم؛ فقد عفا عن تف نخت التائب والمهزوم الذى اعترف ممتنًا به «... أنك لم تضربني بالقدر الذى يتفق مع الجريمة (التى ارتكبتها)» (۱٤٧).

هاهو بي يحكم مصر باسم الإله الرئيسي الطيبي والقومي آمون. وكشأن الفراعنة الهكسوس والليبيين من قبله، اتخذ بي كل الألقاب والعادات المصرية. وعلاوة على ذلك قام بمحاولة لإحياء الثقافة والديانة المصرية بدلاً من فرض الأشكال الثقافية والدينية الكوشية.

وكان الفراعنة الكوشيون المتعاقبون يرغبون بوضوح فى الحفاظ على سلام مصر ووحدتها، وأكدوا على دورهم باعتبارهم متممين للتاريخ المصرى القديم. وربما أفصح عن تلك الرغبة واقعة حجر شباكا الذى يُفترض أن الكوشيين حاولوا بها توثيق دورهم كمتممين لثقافة المصالحة المصرية القديمة وكذلك تعزيز الوحدة المصرية السلمية والمصالحة فى الحاضر. وكما رأينا، فقد زعم الفرعون شباكا (ح. ٢١٦-٧١٦ ق.م) شقيق بى وخليفته أنه عثر على النص الذى نقشه على الحجر فى بردية بمعبد پتاح بمنف يعود تاريخها إلى الدولة القديمة (ح. ٢١٨٦-٢١٨١ ق.م). وكما رأينا فى الفصل الرابع، هناك أسباب وجيهة لتصديق هذا الادعاء. فبنسب شباكا كتابات عصره، الذى يعلى من شأن السلام والمصالحة، إلى عصور قديمة عزز فيها «الإله العظيم» السلام والمصالحة بين حورس وست، لم يفعل أكثر مما فعله الفراعنة والكهنة المصريون مراراً على مدى ما يزيد على ٠٠٠ سنة؛ جيث كانوا يغيرون الديانة والآلهة والأساطير المصرية ويحولونها ويزامنونها لأغراض الضرورة السياسية أو الدينية، أو حتى لمجرد النوة والهوى.

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 66.80. (189)

كان لدى الكوشيون رغبة شديدة في أن يكونوا مصريين من الناحية الثقافية وأن يحكموا مصر بشكل جيد وبطريقة سلمية. ولكن المصريين كانوا يرون أنه لا يهم ما يفعله الكوشيون أو لا يفعلونه، فهم أجانب؛ وبذلك فلن يمكنهم فعل أى شيء بطريقة صحيحة. وظل الاستياء من الحكام الكوشيين الأجانب قويًا باستمرار. وعلاوة على ذلك فإنه برغم جهود الكوشيين لإحداث تجديد ديني، كان الحكم الكوشي مزيدًا من التدهور في حيوية الديانة المصرية.

فى ح. 171 ق. م، غـزا الآشـوريون مـصـر، وفى ح. 179 ق. م، نصّب آسوربانيهال (المتوفى ح. 177 ق. م) الفرعون الصاوى نكاو الأول (ح. 177-178 ق. م) الفرعون الصاوى نكاو الأول (ح. 177-178 ق. م) حاكمًا تابعًا له فى الوجه البحرى. وفى عام 178 عاد آشوربانيهال إلى مصر وهزم الكوشيين هزيمة حاسمة. وفى تلك الأثناء نهب مدينة طيبة حيث معبد آمون الكبير فى عام 177 ق. م، وهو الحدث الذى كان له أثره العميق على الشعب المصرى والدولة المصرية. فقد كان نهب طيبة أكبر إهانة للمصريين.

أصبح الفرعون بسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٢٦ ق.م) من الأسرة السادسة والعشرين الصاوية حاكم مصر الموحدة. وكان من الناحية الرسمية حاكمًا تابعًا للأشوريين، إلا أنه كان مستقلاً إلى حد كبير في حقيقة الأمر.

قام پسماتك الأول بمحاولات أخرى وأقوى لإحياء الديانة والثقافة المصرية. ومع ذلك كانت تلك المحاولات تتعلق بتكرار الأشكال الفنية القديمة وإبراز عبادة الحيوان أكثر من تعلقها بالمجتمع النابض بالحياة والنشاط. وربما كان الإنجاز الفنى والمعمارى الصاوى الأساسى في بناء المعابد وخاصة في تجديد معبد نيت في سايس، وربما كان أكبر فشل ديني في توسعة عبادة الحيوان، بالرغم من التكلفة الاقتصادية الضخمة لذلك.

نجحت محاولات إحياء النفوذ السياسي المصرى نجاحًا جزئيًا، إلا أن مصر بقيت في ظُل كل من الآشوريين ونفوذ البابليين المتزايد. وعلاوة على ذلك كانت تعتمد اعتمادًا كبيرًا على المرتزقة اليونانيين والأناضوليين والليديين والكاريين (\*).

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى كاريا الواقعة في الجنوب الغربي من آسيا الصغرى وتظل على بحر إيجة ـ المترجم.

فشلت محاولة نكاو الثانى (ح. ١٠٠-٥٩٥ ق.م) لإحياء دور مصر كفاعل مهم في التوازن السياسى والعسكرية في شرق المتوسط فشلاً ذريعًا حين هزم نبوخذ نصر البابلي (ح. ٢٠٥-٥٦٢ قرم) جيشه في قرقميش في عام ٢٠٥ ق.م. ومرة أحرى أجبرت مصر على التراجع إلى أراضيها وكانت قرقميش تمثل هزيمة كبيرة أخرى ضمن تردى مصر.

هاجم پسماتك الثانى (ح. ٥٩٥-٥٨٥ ق. م) النوبة فى عام ٥٩٢، ربما لإثبات أن مصر لا تزال قوية، وربما لكى يبين للنوبيين من هو صاحب النفوذ، وربما لينتقم لمائة عام من الاحتلال النوبى لمصر، ولكن لم يعد هناك أى مجال للحديث عن استعمار النوبة أو أى بلد آخر استعماراً دائماً.

# التدهور في العصر المتأخر وأكثر أنساق عبادة الحيوان التي جرى اختراعها تعقيداً

كان التدهور الديني والثقافي المصرى يمثله الارتداد إلى عبادة الحيوان المتعصبة وزيادة استخدام تكنيكات السحر، حكا، والتمائم، وجرى ذلك في جو من الرفاهية الاقتصادية، غير أنه كان هناك شعور داخلي بالذل والمهانة، وكانت عبادة الحيوان ونمارسات حكا المفرطة على الدوام جوانب أساسية من الديانة وأساليب الحياة المصرية، ولكنها أصبحت اعتباراً من العصر المتأخر (ح. ٧٤٧ق.م) على وجه التقريب مشوبة بالأصولية والتعصب، وبعد الغزو الفارسي في عام ٥٢٥ق.م ازداد هذا الاتجاه اتساعًا وربما بلغ ذروته في عصر بطليموس الأول سوتير (ح. ٥٠٥-٢٨٥ق.م)، ويبدو أن المصريين قاموا بمحاولات يائسة للتعلق بأهداب ما تبقى من ديانتهم؛ وقد فعلوا ذلك بإبراز مقاربتهم السحرية وخاصة معتقدات عبادة الحيوان وممارساتها.

وكان أكثر الأوصاف حياداً لمدى عبادة الحيوان المصرية المتعصبة هو الذى قدمه هيرودوت في كتابه «التواريخ». ويخبرنا هيرودوت أثناء وصفه لما رآه حوالي عام ٤٤٠ ق.م إبان الاحتلال الفارسي أن «هناك الكثير من الحيوانات المنزلية». «المصريون هم الشعب الوحيد الذى يحتفظ بحيواناته معه داخل المنزل». «كل (الحيوانات)... يُعتقد أنها مقدسة» وأن «لكل نوع [من الحيوانات] حراس معينون... ويرث الابن هذه الوظيفة عن أبيه. [إنهم] يصلون للإله المكرس له الحيوان، حيث يحلقون رءوس

أطفالهم كلها أو نصفها أو ثلثها، ويزنون الشعر . . . ويعطى وزن الشعر من الفضة لحارسة المخلوقات التى تشترى به سمكا وتطعمها . . . من يقتل أحد هذه المخلوقات عامداً متعمداً يعاقب بالموت . وإذا قتله غير متعمد يدفع مقدار العقوبة التى يحددها الكهنة . ومن يقتل طائر أبى منجل أو صقراً عامداً متعمداً ، أو عن غير عمد ، لابدأن يموت عقاباً له على ذلك » (١٤٨) .

كانت عبادة الحيوان رائجة وواسعة الانتشار في مصر، وقد أصبحت في بعض الأحيان الأشكال الأساسية للتدين. ولارتباط عبادة الحيوان بسحر الصيد والطوطمية وعبادة الطبيعة وحيوية الطبيعة، فقد تغلغلت في الديانة التعددية المصرية (كما تغلغلت في ديانات ما بعد العصر الحجرى الحديث كافة تقريبًا)، ولكن المصريين قطعوا شوطًا أكبر من أي شعب قبلهم ومن المؤكد بعدهم بالنسبة لعبادتهم الحيوانات وارتباطهم بها. وكان شكل المعبودات المصرية التي لها رأس حيوان وجسم إنسان طريقة مميزة لتصوير الألهة والإلاهات. ومع ذلك فإنه من السخف أن نفترض . كما يفترض البعض أنه على امتداد تاريخ الديانة المصرية كله كان توقير الحيوانات المفهوم اللاهوتي المحوري أو أن توقير الكثيرة .

وعلاوة على ذلك يقدم لنا ذلك العدد الكبير من الأعمال الفنية التى تشير إلى الحيوانات صورة مناقضة. فمن الواضح أن بعض الحيوانات المحددة كانت مقدسة بالفعل وآلهة بحق؛ ليس من الناحية الرمزية فحسب، بل فى الواقع أيضًا. ومع ذلك فكثيرًا ما يكون هناك تحدُّ فى تمييز أين كان المصريون يشيرون إلى أحد الآلهة باعتباره حيوانًا وأين كان يُنظر إلى أحد الحيوانات على أنه مستودع لإله، أى باعتباره بيت الإله، وكأحد جوانب شكله الأساسى وتجلياته.

تتضح قدسية الحيوان فيما يتعلق بحيوانات مفردة لها علامات خلقية خاصة وليس كل الحيوانات من النوع نفسه؛ فهناك العجل أبيس باعتباره تجسيدً للإله الخالق پتاح وهو حي وإله الحياة الآخرة أوزيريس وهو ميت (في منف)، والعجل منڤيس باعتباره

Herodotus, Books I-II, 2.36, 2.65.2-5 and 2.66.1. (\ EA)

تجسيدًا لإله الشمس رع (في هليوپوليس)، والعجل بوخيس باعتباره تجسيدًا لإله الحرب مونتو (في هرمونثيس)، والبقرة أحت المرتبطة بالعديد من الإلاهات الأمهات وخاصة الإلهة الأم وإلهة الحب حتحور (في دندرة)، والتمساح المرتبط بإله المياه والخصوبة والشمس سوبك (في الفيوم).

كانت تلك الحيوانات فحسب، وخاصة العجل أبيس، هى التى أصبحت بالفعل آلهة عن جدارة مع وجود صلات غامضة فقط مع الآلهة المفترض أنها تجسدها. وكانت تُعبد فى المعابد بنفس الطقوس والقرابين الخاصة بتماثيل الآلهة والإلاهات التى تجسدها من الناحية النظرية. كما أنها كانت تُستخدم كوسيط للوحى، حيث كانت هناك طقوس يوجّه فيها سؤال، فإذا أكل أبيس الطعام المقدم له بعد ذلك كان ذلك بشير خير، أما إذا رفض أن يأكل الطعام كان ذلك نلير شؤم. وعند موت تلك العجول كانت تحنط هى وأمهاتها (التى ينظر إليها على أنها الإلهة حتحور) وتقام لها جنازات كجنازات البشر وتصبح أوزيريس فى الحياة الآخرة، كالبشر. وكانت بعض توابيت العجل أبيس على قدر كبير من الإتقان وتزن ٨٠ طنًا. وبعد ذلك كانوا يختارون عجلاً جديداً على رأسه مثلث أبيض وأهلة على جانبية ويصبح أبيس. وقد عُثر فى السرابيوم بمنف على أكثر من ٢٠ عجل أبيس ومليون ونصف المليون من طيور أبى منجل. وفي جبانة تونة الجبل بهرموپوليس، عُثر على ما لا يقل عن أربعة ملايين من طيور أبى منجل المحنطة. والمعنى الضمنى لذلك معروف، وهو أن العجول أبيس كانت آلهة مكتملة وأن طيور أبى منجل كانت أفتاشا.

تغيرت تلك الأحوال تغيراً كبيراً أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق. م). فقد كانت الآلاف من الحيوانات في تلك الفترة تُربي في المعابد. وشيئاً فشيئاً أصبح هناك خلط بين تلك الحيوانات والآلهة نفسها. وكان كل معبد يربي المئات وأحيانًا الآلاف من الحيوانات في حظائر خاصة ؛ فكانت طيور أبي منجل والقردة في هرمو يوليس مكرسة لإله القمر والحكمة تحوت ذي رأس أبي منجل أو القرد، وكان الإوز في الكرنك بطيبة مكرسًا للإله الرئيسي آمون رع، وكانت التماسيح في الفيوم مكرسة لسوبك، وكانت القطط في بوباسطة بالدلتا مكرسة لباستت باعتبارها قطة وعين القمر، وكانت هناك كذلك صقور وكلاب وجعارين وسمك. . . إلخ .

فى عصر الانتقال الثالث (اعتباراً من ح. ١٠٦٩ ق. م)، كان موقف التوقير المتعصب فيما يتعلق بالحيوانات نذيراً جليّا بالارتداد إلى أكثر أشكال عبادة الحيوان تطرفًا التي وجدت في العصر المتأخر (ح. ٧٤٧ ق. م)، بعد فترة طويلة من تخلى معظم المجتمعات الأخرى عن عبادة الحيوان.

فحينذاك كانت الحيوانات كافة مقدسة من أجل أحد الآلهة أو إحدى الإلهات؛ فكل الجعارين عوض عن خبرى رع، وكل القطط عوض عن باستت، وكل طيور أبى منجل والقردة عوض عن تحوت، وجميعها يتمتع بمكانة مقدسة ويُعبد ويحنَّط. وأصبحت كل الحيوانات في النوع المقدس تجسيدًا للآلهة المرتبطة بها ولم تعد توقر فحسب باعتبارها أفتاشًا أو وسطاء أو حتى أوجهًا للآلهة، بل بصفتها التجليات الأساسية للآلهة نفسها. وأصبحت العجول والأبقار والكباش والصقور وطيور أبى منجل والقردة والكلاب والأرانب البرية أكثر الآلهة الحيوانات شعبية، بل إن السمك والنمس والنعام والتماسيح والغزال والضفادع وحتى الفئران كانت توقر. وكان هناك الكثير من أنواع الحيوانات المقدسة حتى أن الحيوانات كافة تقريبًا، مع استثناء ملحوظ للحيوانات المرتبطة بالإله الشرير حينذاك ست، كانت تعتبر الأشكال الأساسية للآلهة والإلاهات نفسها، في مكان أو في آخر.

أدى هذا إلى ظهور أشكال متطرفة من المعتقدات الخرافية والعنف والهستيريا. وكانت تُبذل جهود كبيرة باستمرار لتحديد أى حيوان بعينه فى نوع من الأنواع هو التجسيد الفعلى للإله عن جدارة (وخاصة العجلان أپيس ومنقيس)، ولكن فى العصر المتأخر أصبحت تلك الممارسة أقرب إلى الأصولية المتعصبة منها إلى اللاهوت. وشاعت ممارسات مثل شرب الماء من بركة معبد الفيوم، حيث كان سوبك مجسدًا فى التمساح الذى يلبس أقراطًا ذهبية.

مع أن بالإمكان الرجوع بدفن العجول والبقر والكلاب إلى عصور ما قبل التاريخ في مصر، كما ظل هناك قدر كبير من تحنيط الحيوانات ودفنها بعد ذلك، وخاصة العجلان أپيس ومنيڤيس، فقد اتسعت تربية الحيوانات في حظائر المعابد اتساعًا كبيرًا وقامت جبانات ضَخمة للحيوانات في أنحاء مصر. وصاحبت ذلك ممارسة قاسية كان

يجرى فيها تجويع الكثير من الحيوانات التى تُربى حتى الموت، ثم تحنط وترسل إلى الحياة الآخرة. وبالإضافة إلى المدلول الدينى والصلة بحقيقة أنه عمل ورع وقيم أن تدفع تكلفة تحنيط ودفن أحد الحيوانات، حيث يصبح للمشترى حينئذ خط ساخن مع الإله ممثلاً في المومياء الفتش ويمكنه الاتصال مع الموتى في الحياة الآخرة دوات. وكان هناك الملايين، بالمعنى الحرفي للكلمة، من الحيوانات التي يجرى تربيتها معروضة للبيع والتضحية أو التحنيط أو الدفن أو للاستخدام كأفتاش شخصية. وكانت هذه التجارة المزدهرة مصدرًا مهمًا لدخل الكهنة بالقدر الذي كان يؤدى في كثير من الأحيان إلى بيع مومياوات مزيفة.

أصبح مثات الآلاف من التماثيل الصغيرة للحيوانات، وخاصة القطط والصقور البرونز ليس مجرد أفتاش بل كآلهة حقيقية. وباتت حينذاك التمائم، التي شاعت باستمرار شيوعًا كبيرًا باعتبارها طلاسم وتعاويذ، تُنتج على مستوى صناعى، وكانت في العادة من القاشاني ويبيعها الكهنة. وكانت تلك هي الحالة على نحو خاص بالنسبة لعيون حورس، واچت، التي تجلب الرفاهية والصحة، وقوة الحياة، عنخ، وأعمدة «الثبات»، چد، و «العقد الحامية» الخاصة بإيزيس، تيت، وجعارين البعث، خيرى.

كان العنف والموت من نصيب هؤلاء الذين يؤذون حيوانات بعينها، ولو بغير قصد، ويأكلونها، ولو بدافع من الجوع الشديد. وكان التعصب والعنف والحب على نحو خاص من الوفرة فيما يتعلق بالقطط في العصر المتأخر. فقد أصبح القط الحيوان المدلل المفضل لدى المصريين وكانت كل أسرة بالفعل لديها قط يُفترض أنه يجلب للبيت جوا حلواً ولطيفًا وخصبًا. واستخدم المصريون الكلمة المستمدة من صوت القطط «ميو»، تسمية لها. وكانت القطط تُحمى من الأذى والطيش وهي حية ويكون الحداد عليها بحلق الحواجب عند موتها. وكثيراً ما كانت تحنيط وتدفن في جبانة مدينة الإلهة باست، بو باسطة، في الدلتا.

وشيئًا فشيئًا صارت حامية القطط وربة الموسيقى والرقص باستت الإلهة الخيِّرة التى لها رأس قطة ، ولكنها بدأت حياتها في عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠ ق.م) والدولة القديمة (ابتداء من ح. ٢٦٨٦ ق. م) كإلهة غيورة لها رأس لبؤة وظلت مرتبطة

بحتحور وسخمت في قدراتها الخاصة بالمدمرة العنيفة ذات رأس اللبؤة. وربما كان تحولها من اللبؤة العنيفة إلى القطة الرقيقة الحنونة أمرًا يبعث على الطمأنينة إلى حد كبير.

وربما جرى تأليه القطط البرية قبل استئناسها باعتبارها طواطم وشعارات محلية ولأنه كان يُنظر إليها من الناحية الميثولوچية على أنها قاتلة الثعابين. وكان رع في دوره الخاص بقتل الثعبان الشرير أپوفيس يصور في كثير من الأحيان على أنه قط. وربما استأنس المصريون القطط لأنها كانت مفيدة على نحو خاص في حماية شون الغلال من الفئران، وكانوا هم أول من استأنسوها حوالي عام ٢٠٠٠ ق.م. وبعد ذلك التاريخ انتشرت القطط المستأنسة في أنحاء العالم، وكما يعرف كل محبى القطط، فإن الموقف الغامض منها ما زال على قوته حتى الوقت الراهن.

كانت الكلاب (وتسمى «إيويو» كصوت نباحها)، وكلاب الصيد على نحو خاص، حيوانات منزلية مدللة وحراسًا، خاصة فيما بين النبلاء. وكانت تُستخدم كذلك لتنظيف البيت من الفئران. ومع ذلك كان هناك قدر من الغموض يرتبط بها أكثر من القطط. وكانت الكلاب تحظى بالاحترام ويُطلق عليها أسماء تتصل بالشجاعة مثل «الجسور»، ولكن كان يُنظر إليها كذلك على أنها ذليلة إلى حد بعيد؛ فقد كان العبيد والأسرى يسمون أحيانًا «كلاب الملك». والآلهة المرتبطة بالكلاب أو بنات آوى كثيرة وتحظى بالتبحيل والتوقير، وخاصة الإله أنوبيس حامى التحنيط والمقابر و«فاتح الطرق» وپواوت.

لم يحتفظ المصريون بمفاهيم للإلوهية والخوف والاحترام تتعلق بالحيوانات تعود إلى عصور ما قبل التاريخ فحسب، ولكن من الواضح أنهم انتهوا أكثر من معظم الشعوب الأخرى إلى أن الحيوانات تستحق الحب. ويبدو أن المصريين كانوا يحبون الحيوانات بطبعهم وبطريقة يفهمها الكثير من محبى الحيوانات المدللة والمجتمعات المعنية بالبيئة. وكانوا يبدون رقة للحيوانات وكانت تأسرهم الصلة الحميمة والتعاطف مع الحيوانات. ولكن الجانب السلبى في المسألة الذي قضبي على جزء كبير من الجانب الإيجابي هو أن هذه العاطفة استبدت بهم بشكل واضح ومتكرر، وخاصة في العصر المتأخر.

ما لم نفترض بطيش أن عبادة الحيوانات يمكن أن تمثل بصورة صحيحة شكلاً من أشكال الديانة المتطورة، فسوف يتعين علينا النظر إلى بروز عبادة الحيوان في مصر على أنها تراجع عن معتقدات أكثر تطوراً وتعقيداً. وكان من المدهش بالفعل أن يتورط المصريون في نوع من التطور العكسى فيما يخص عبادة الحيوان منذ عام ٥٠٠٠ ق. معلى أقل تقدير بالإبقاء على صورة الآلهة بأشكال حيوانية أو برءوس حيوانات، بل وإبراز ذلك في بعض الأحيان، بينما هجرت المجتمعات الأخرى ذلك التصوير. والحقيقة المجردة هي أنه بينما هجرت معظم الشعوب عبادة الحيوان شيئًا فشيئًا، لم تهجرها مصر، وفي العصر المتأخر كانت صور الحيوانات مجرد قمة الجبل الجليدي الديني الذي بات مثقلاً بعبادة الحيوان وظل كذلك حتى نهاية التاريخ المصرى.

فى القرن الأول ق. م قال ديودور الصقلى إن رومانيًا قُتل لقتله قطًا مصادفةً. وفى القرن الأول الميلادى وصف پلوتارخ (ح. ٥٥-١٢٥ ميلادية) فى «إيزيس وأوزيريس» عارسات متعصبة من عبادة الحيوات فى مصر. وهو يروى لنا أن المدن المجاورة لليكوپوليس (زواتى) وأوكسيرينكوس (پر مدچد) حاربت بعضها لأن ليكوپوليس كانت تعبد الكلاب/ الذئاب وكان أوكسيرينكوس تعبد السمك وتأكل الكلاب. وسخر پلوتارخ من عبادة الحيوان باعتبارها «عارسات سخيفة» دفعت «الساخرين» إلى «الإلحاد»، ومع ذلك فقد عبر بطريقة تدعو للاستغراب عن تفهم جزء كبير منها، بما فى وخاصة التعددية، حاول پلوتارخ العقلانى الخروج إلى ما وراء غير العقلانى، وإلى ما وراء الصفات الخارجية للحيوان فى نسق الآلهة المصرى وفى قوى الطبيعة وفى وراء الصفات العميقة للوجود البشرى؛ فقد عقلن عبادة الحيوان المصرية بأن لها حدة ذهن و«منفعة» و«رمزية» و«رمزية» و«۱۶۰).

ليس هناك تفسير مُرض لازدهار عبادة الحيوان في مصر بعد فترة طويلة من احتقار الديانات التعددية الأنحرى لعبادة الحيوان وتحويلها عبادة الحيوان بصورة كبيرة إلى استفادة من الصفات الحيوانية كمجاز حيواني الشكل وليس واقعًا. ويظل التفسير

Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, pp. 165, 167 and 171. (189)

الأبسط هو أن المصريين لم يكونوا متشبثين بممارساتهم الدينية فحسب بل إنهم أبرزوا بعضها كرد فعل للانحطاط والتردى الديني والسياسي والعسكرى اعتباراً من القرن الثاني عشر ق . م وحتى غزو القوى الأجنبية ، بدءاً من الفرس ، التي سخرت من مارساتهم الدينية . وعلى أى الأحوال فلا شك في أن عبادة الحيوان المتشددة المغرقة في التبسيط إبان العصر المتأخر مسخت الديانة المصرية المعقدة .

#### الحكم الفارسي وبداية نهاية مصر

رغم هزيمة الصاويين في قرقميش في عام ٦٠٥ ق. م، فقد أعادوا بناء مصر المركزية المزدهرة. غير أن شيئًا ما كان غائبًا. ذلك أن توهج الديانة القديمة أخذ يخبو وكان يحل محله اضمحلال الممارسات الدينية. وكانت لدى الصاويين رغبة عارمة في تجديد لب الحياة المصرية، أي الدين، غير أنهم كانوا، شأنهم شأن الكوشيين من قبل، يشرفون على بداية نهاية النسق الديني السياسي المصري شديد التعقيد والشمول.

بحلول عام ٥٢٥ ق. م كان الاقتصاد المصرى لا يكفى لتمويل المجهود الحربى ضد الفرس. وعلاوة على ذلك فقد اتضح أن المرتزقة اليونانيين الذين استأجرهم المصريون لا يُعوَّل عليهم. وبدأت الفترة الأولى من الاحتلال الفارسي لمصر (٥٢٥-٤٠٤) ق: م.

وإذا كان معظم علماء المصريات والمؤرخين يتفقون على أنه بحلول ذلك الوقت كانت مصر محاكاة باهتة لماضيها المجيد، فإن هناك اختلافًا كبيرًا فيما يتعلق بالوقت الذى بدأ فيه هذا كله وما إذا كان هذا يعنى التدهور أم التدهور النسبى أم نهاية مصر القديمة في حد ذاتها. وقال چون أ. ويلسون إنه منذ ما بعد ١١٠٠ ق. م أصبحت مصر حسب زعم الآشوريين «بوصة محطمة»، وكانت «أسطورة كبيرة ومثيرة للإعجاب وتمثالاً ضخماً أغشاه النعاس وقد بلغ من الكبر عتيًا». وكان و. ستيفنسون سميث وسيريل ألدرد لهما رأى مشابه وحددا بداية العصر المتأخر، بما فيه من مشاكل خطيرة واضمحلال، بعصر الانتقال الثالث الذي يبدأ في عام ١٠٦٩ ق.م. ويشير نيكولا جريمال إلى عصر الانتقال الثالث على أنه بداية «المرحلة الأخيرة». واتخذ في كن أ. كيتشن موقفًا معارضًا إلى حدما؛ فهو يفضل وصف الفترة التالية لعام ١١٠٠ ق.م

بأنها «عصر ما بعد الإمبريالية»، غير أنه يعتقد أن عصر الانتقال الثالث (الذي يرى أنه يمتد من ١١٠٠ ق.م) كان «أبعد ما يكون عن الفوضى . . . وبذلك لم يكن انتقاليًا فحسب، بل مهمًا كذلك في حد ذاته» . ويشير أ. ه. . جاردنر إلى «تأكيدات الاستقلال الأخيرة» في الأسرة السادسة والعشرين (ح . ٢٦٤ – ٢٥٥ ق . م) ويقول إنه مع حلول عهد الفرعون أبريس (\*) (٥٨٩ – ٥٧٥ ق . م) «بات التاريخ المصرى مدمجًا إلى حد كبير في تاريخ الشرق الأوسط واليونان . . .» و «في عهد [البطالمة ، اعتبارًا من ٢٣٧ ق . م] ، كانت مصر أرضًا أصابها التغيير . . .» (١٥٥) .

على أية حال، فمهما كانت محاولات مصر وما حققته من نجاح في القيام بدور إمپريالي، فمن المؤكد أنها كانت «ما بعد إمپريالية» إلى حد كبير بعد عام ٢٠١٥ ق.م مقارنة بدورها الإمپريالي السابق. وحتى إذا بقى جزء كبير من العظمة والأبهة فمن المؤكد أنه كان في «الطور الأخير» مقارنة بما كان لها من عظمة وأبهة عبر الحدود فيما مضى. لقد فقدت إمبراطوريتها وكانت عاجزة عن تحقيق انتصار عسكرى في آسيا إلا على القوى الصغرى مثل إسرائيل، وقد أعيدت بشكل متوال إلى أرضها وكثيراً ما اضطرت إلى العيش في ظل أنظمة وممالك صغير منافسة. كما كانت سيطرة الأجانب عليها في ازدياد أو كانت تدين بنوع من الولاء للقوى الأجنبية. وحتى إذا ضمنًا الفترات الخاصة بنوع من الولاء الأجنبي وبالتالي عدم الاستقلال التام، منذ ٢٠١٩ ق.م حتى الغزو اليوناني في ٣٣٢ ق.م، فسنجد أن مصر حكمها المصريون نصف هذه المدة تقريبًا فحسب.

قبل أى اعتبار آخر، كانت مصر «بوصة محطمة» وكانت تفقد جوهر نسقها، وهو دورها الدينى الريادى شديد الحيوية. إذ كانت الديانة المصرية قد فقدت حيوتها وتركزت على مجرد احترام المعتقدات القديمة وإبرازها في جو أدى بالإضافة إلى

<sup>(\*)</sup> رابع ملوك الأسرة السادسة والعشرين، واسمه المصرى هو واح إيپ رع ـ المترجم.

Wilson, John, The Burden of Egypt, pp. 289-291, 317, Smith, W. Stevenson, The (100) Art and Architecture of Ancient Egypt, p. 231, Aldred, Cyril, The Egyptians, p. 170, Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, p. 309, Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 352, 355 and 382 and Kitchen, K.A., the Third Intermediate Period, pp, xi-xii.

التحولات الأخرى إلى التراجع إلى عبادة الحيوان المتطرفة والتعصب المعمم الذى اتسمت بها الديانة المضمحلة. ومن المفارقة أن مصر كانت في تلك الفترة آخذة في تحويل رواية البني الدينية والمجتمعية التي لا تتغير أبداً إلى واقع. فبعد أكثر من ألفي عام كانت مصر في سبيلها لأن تفقد مرونتها غير العادية، وقدرتها على التغير وعلى التكيف مع أية ظروف بينما تدعى بدهاء أنه لم تحدث أية تغيرات.

ربما كان أحد أكثر الآراء حدة بشأن ركود مصر هو رأى چيمس هنرى برستد الذى حدد بشكل مطلق نهاية «تاريخ المتميز» لمصر بأنه في عام ٥٢٥ مع الغزو الفارسى . واستنتج برستد أن «سقوط مصر وانتهاء تاريخها المميز كان بالفعل حقيقة لا رجعة فيها قبل أن يطرق قمبيز أبواب پلوزيوم (\*) [حيث هُزمت جيوش پسماتك الثالث، ح . ولم أن يطرق قمبيز أبواب پلوزيوم (غات لها صلة قليلة بالماضى ، وربما لم تكن لها أية صلة به . فقد كانوا في الأصل غير مصريين مثلهم مثل البطالة الذي أعقبوا الفرس . . وإذا كان تفجر ضعيف للشعور الوطني قد مكن هذا المصرى أو ذاك من التخلص من النير الفارسي لفترة وجيزة ، فقد يمكن تشبيه تلك الحركة بتقلصات التخلص من النير الفارسي لفترة وجيزة ، فقد يمكن تشبيه تلك الحركة بتقلصات تشنجية . . . فارقتها الحياة الواعية منذ زمن بعيد . ومع سقوط پسماتك الثالث أصبحت مصر تنتمي إلى عالم جديد أسهمت بالكثير في سبيل تطوره ، غير أنه لم يعد في مقدورها القيام بدور فعال فيه (١٥١).

يؤيد بعض نصوص عصر الاحتلال الفارسي لمصر، وخاصة النص الموجود على تمثال أوچا حر رسن الذي عُثر عليه في معبد نيت بسايس (ويوجد الآن بمتحف القاتيكان)، وجهة نظر برستد. فهناك حالة من التحرر من الوهم في هذا النص تشير إلى أن النهاية قريبة حتمًا، حتى وإن لم يكن الانهيار التام قد حدث بعد.

كان أو چا حر رسن (ح. ٥٥٠-٥١٠؟ ق.م) قائداً بحريًا في عهد پسماتك الثالث ومُنى بهزيمة على أيدى الفرس. كما كان طبيبًا، وأصبح بعد الهزيمة كاهناً لمعبد نيت بسايس، «حصن بيتى» (النحلة)، وهو المنصب الذي عينه فيه الفرس. في تلك الفترة

<sup>(\*)</sup> بوابة مصر الشرقية، وتقع بين مدينتي العريش وبورسعيد وسُمِّيت الفرما في العصر الحديث المترجم. Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earliest Times to the (١٥١) Persian Conquest, pp. 496-497.

كان يُنظر إلى إلهة الحرب لمدينة سايس القديمة والوجه البحرى نيت على أنها أم إلهية ، وإلهة أم، وبقرة سماوية عظيمة . وكان أو حاحر رسن يدين بمورد رزقه للفرس ، وكان عليه أن يكون حريصًا ومحترمًا فيما يتعلق بهم مما يقوله وبه (رئيس الأراضى الأجنبية كافة ، قمبيز » وخليفته داريوس (دارا) ، «الذى يحيا للأبد» وكان كذلك «الرئيس العظيم للأراضى الأجنبية كافة وحاكم مصر العظيم ».

رغم هذا النوع من اللغة الذي يتسم بالاحترام فيما يتعلق بالأجانب (أشخاص من خاسوت البغيض)، الأمر الذي لابد أنه دفع أكثر من فرعون من فراعنة الدولة الحديثة المحتطين إلى تمنى الموت الدائم، فإننا نقرأ بين السطور أن أوچا حر رسن نظر إلى ما كان يحدث لمصر على أنه كارثة. وكان أوچا حر رسن متواطئًا مع الفرس - «فعلت ما أمرنى به جلالته» ومن الواضح أنه كان يريد من الناس قبول الحكم الفارسي لأنه كان يعتقد أنه ليس هناك خيار آخر أمام المصريين. ولكنه كان يريد كذلك أن يريح ضميره وأن يكون متأكدًا من قول أشياء طيبة عنه لنيت. وكان أوچا حر رسن يريد، مثل كل المصريين، أن «يبقى اسمه الطيب في هذا البلد إلى الأبد». وكان يريد أن يفعل كل ما يضمن دخوله الحياة الآخرة، دوات. وزعم أنه كان «طيبًا في بلدته. . . دافع عن الضعفاء . . . حين الاضطراب الكبير ، . . وقع في الأرض قاطبة » . وكان «الاضطراب الكبير» تعبير مخفف يعني هزيمة المصريين والاحتلال الفارسي .

من الواضح أن أوچا حر رسن رأى أن المصريين لا حول لهم ولا قوة ولابد لهم بالفعل من استجداء الخدمات المتعلقة بديانتهم. وقد اضطر إلى أن يلتمس من قمبير «طرد كل الأجانب [المفترض أنهم الفرس]. . . في معبد نيت . . . وهدم كل منازلهم وكل أشيائهم النجسة . . . وإعادة كل العاملين فيه إليه . . . « وكان عليه أن يقنع قمبيز ، الفترض أنه يؤمن بتعدد الآلهة ، بشأن «عظمة سايس، وبأنها مدينة كل الآلهة الجالسة على مقاعدها للأبد» ويقنعه بأن نيت تستحق مظاهر الحفاوة والتكريم العظيمة لأنها «الأم التي حملت رع واستهلت الولادة حين لم يكن للولادة وجود بعد . . . »(١٥٥١).

كان أوچا حر رسن يتزلف لقمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٦ ق.م) الذي من المؤكد على ما يبدو أنه لم تكن لديه أية حساسية تلقائية تجاه مشاعر المصريين الدينية؛ حتى وإن لم

Lichtstein, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp, 36-41. (107)

ينتهك حرمة مومياء الملك أمازيس (أحمس، ح. ١٥٥-٢٥ ق. م) أو يقتل العجل أبيس كما زعم هيرودوت (١٥٣) وعلى أية حال فليس هناك شك في أن قمبيز حاول الحد من عائدات المعابد وأن كراهية الفرس لم تكن منتشرة. ولابد أن واحدًا من الأعيان مثل أو چا حر رسن كان مدركًا لهذا كله ؛ إذ يشير إذعانه المعلن إلى كيف اضطر الشعب المصرى «رفيع المنزلة» (وبالرغم من ديانته «رفيعة المنزلة») للتواضع إلى حد مخز عند التعامل مع المحتلين الفرس. ولابد أن الموقف العام كان مهينًا بالفعل، ما لم يكن برستد محقًا إلى حد ما بالطبع ؛ فنهاية مصر كانت «حقيقة لا رجعة فيها» ولم يعد المصريون يشعرون بأى شيء أكثر من «تفجر ضعيف للشعور الوطني» من حين لآخر.

وحتى إذا كان من التطرف رؤية أن النهاية المطلقة لمصر كانت مع الاحتلال الفارسى (كما رأى برستد)، حتى وإن كان ذلك استباقًا للأحداث، فليس من المبالغة القول بأن مصر كانت فى ذلك الوقت بلدا عتيق الطراز وكان يجرى استبعادها شيئًا فشيئًا ليس من النفوذ السياسي الدولي فحسب، بل كذلك من التغيرات الدينية والفلسفية والعلمية والثقافية الرائدة التي كانت تسود العالم فى ذلك الوقت. وحتى إذا كان النظام المصرى من الشمول والانتشار بحيث يجتذب ويحوز الإعجاب ويؤثر ويصد، فقد توقف إسهام مصر الأصلى فى تاريخ الدين والفن والعمارة بالفعل. وكان ما أسماه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٩٩) «عصر المحاور» فى القرن السادس ق. م على أشده ؛ ولم تكن مصر جزءًا منه.

فى اليونان كان طاليس وأناكسيماندر وأناكساجوراس وكثيرون غيرهم من الفلاسفة العلماء المتعاقبين مثل ديموكريتوس يقوضون أساس الدين نفسه. فقد كانوا يقضون على المقاربة الميثولوجية السحرية للواقع المادى، وكانوا يضعون أسس العقلانية والعلم التجريبي والمادية والبحث الفلسفي الحر والإلحاد والنموذج المثالي للحرية. وسرعان ما أيد فلاسفة مثل سقراط الأخلاق الأكثر أخلاقية، المستقلة عن الدين، وبعد وقت قصير كان ساسة مثل پيريكليس Pericles يصوغون أنساقًا للديمقراطية المحدودة.

<sup>(</sup>١٥٣) انظر ص١٥٦، ١٥٧ (الإشارة إلى هيرودوت والعجل أپيس).

وفى يهودا كان النبيان إشعياء وإرميا يغيران التوحيد القومى ويقيمان توحيداً عالميًا حقيقيًا أو متكاملاً، ويروجان للأخلاق العالمية المحايدة وأولوية الواجبات الفردية على الواجبات الجماعية والشعائر التي تقام في المعابد، ويفترضان أن المعاناة ظاهرة إيجابية ويخترعان فكر الملك المسيح المثالي الذي يضع الأمور في نصابها في نهاية الأمر.

وفى الهند كان بوذا يعرض مبدأ الإخاء، وإمكانية التنوير للجميع، والقضاء جذريًا على المعاناة من خلال كبت الرغبات كافة. كما كان يُعلِّم المعتقدات الخاصة بعدم وجود الروح وبالإله الخالد قبل أن يطيح بتلك المعتقدات التى فى الترايبيتاكا(\*) (السلال الثلاث، تعاليم بوذا) العشرات من مدارس التعيدليين البوذيين المنافسة و وخلال ٢٠٠٠ عام فقط تطورت إلى تعاليم للخلاص الشخصى تتناقض فى الغالب مع البوذية الأصلية. وفى الهند كان المعلم الچينى (\*\*) مهاڤيرا يضفى طابعًا راديكاليًا على المبدأ الهندوسى القديم الذى لا يُستعمل كثيرًا «أهيمسا»، أى عدم إيذاء الكائنات الحية كافة.

وفى بلاد فارس واجه زرادشت مشكلة وجود الشر وعالجها. وقد اخترع أول إيمان بالأخرويات فيه جنة الحياة الآخرة ثواب للسلوك الأخلاقي الصحيح والجحيم عقاب للسلوك الشرير.

وفي الصين كان كونفوشيوس يجدد النسق التراتبي السياسي والاجتماعي العتيق من خلال إضافة حتمية الأخلاق .

غزا العالم شيئًا فشيئًا هذا المزيجُ من التقدم والنزعة الطفولية الذى شكَّل التغيرات الأساسية بالطريقة التي يرى بها الناس الكون والعالم والأمة والفرد . ولم يكن أى من تلك التغيرات، باستثناء الكونفوشية، متوافقًا مع الديانة المصرية والرؤى المجتمعية المصرية .

<sup>(\*)</sup> كتاب بوذا المقدس، وهذه كلمة سنسكريتية معناها «السلال الثلاث». وكان تلاميذ بوذا يحفظونه غيبًا ويتلونه. وكان مقسمًا إلى ثلاثة أقسام، ولذلك كانت اللفافات (التي كانت في الأصل من ورق النخيل) تُحفظ في ثلاث سلال المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> ظهرت الجينية في القرن السادس ق. م مع البوذية وكانت ثورة على النصوص الهندوسية الجامدة ومحاولة للتحرر من سطوة الثيدا وسلطات البراهمة. واتخذت البحينية سبيلاً وسطا بين الهندوسية والبوذية فأقرت مبدأين من أكثر المبادئ شيوعًا في الهند وهما مبدأ التقشف إلى أقصى حد ومبدأ الامتناع عن إلحاق الأذى بأى كائن حى. كما اعتنقت فكرتى تناسخ الأرواح وتحرر الروح المترجم.

كانت مصر طليعة الدين والتنظيم المجتمعى وروحهما ومحركهما منذ بداية عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦ ق. م). ومن المحتمل أن مصر كانت القدوة في تلك المجالات، مع أنه لا يمكن إثبات ذلك رسميّا. ولكن في القرن السادس ق. م أكد إبعاد مصر وابتعادها من الحركة الحديثة الواسعة الجديدة ركودها واضمحلالها. ويبدو أن استخدام ما قاله برستد عن أن نهاية التاريخ المصرى «على نحو مميز» كانت تلوح في الأفق غير صحيح، حتى وإن قيل إنها لم تقع إلا في عام ٥٢٥ ق.م، كقوله هو.

ومن الواضح أنه بعد الغزو الفارسى الأول لمصر، لم يكن لدى مصر موارد لعمل أى شيء آخر سوى أن تتعايش بصورة أو بأخرى مع فاتحيها، مع وجود فترات وجيزة من الثورة والاستقلال. ومع ذلك فإن القول بأنه لم يكن هناك سوى «تفجر ضعيف للشعور الوطنى» بالنسبة لمصر في العصور الفارسية لا يأخذ في الاعتبار أن الصخب المصرى كان لا يزال قائمًا. فقد استمرت مصر بمفردها وفي ظل حكم المحتلين الأجانب في القيام بأدوار مهمة بين قادة العالم السياسيين والاقتصاديين، حتى وإن كانت تلك العصور العظيمة من التجريب والتجديد الديني والفني قد ولّت.

يمكننا من خلال كتاب هيرودوت «التواريخ» الذي كتبه بعد رحلته إلى مصر حوالي عام ٠٤٠ ق. م، أثناء عهد الإمبراطور الفارسي أرتخشاشا (٢٥٥-٤٢٤ ق. م) في مصر، أن نرى بسهولة احتفاظ المصريين بشعورهم الأسطوري بالتفوق، رغم هزيمتهم القريبة في التمرد على الفرس (٢٥٥ ق. م). ولكننا نرى كذلك أن مناخًا غامضًا قد ساد ولا شك في ارتباطه بالتدهور الثقافي وبالحنين إلى الماضي، أي إلى عصور مجدهم القديمة.

بات المصريون في ذلك الوقت كثيرى التفاخر والتباهي، الأمر الذي قد يكون علامة من علامات الاضطراب وعقدة النقص. فقد أورد هيرودت أن المصريين كانوا يعتقدون أنهم «أقدم شعب على الأرض» (حتى ح. 372 ق.م، وبعد تجربة سرية لامعقولة شملت طفلين حديثي الولادة وكلمة «بيكوس»، أي الخبز، نسبوا هذه المكانة إلى الفريچيين) (\*\*). وكان هيرودوت يرى أن السياق العام هو أن مصر من بين البلدان كافة

<sup>(\*)</sup> سكان فريـچيا، وهي إقليم قديم في وسط آسيا الصغرى، تركيا الحالية ــ المترجم.

«بها أغلب العجائب ويقدم كل مكان من الأعمال ما يفوق الوصف»، وأن المصريين «متدينون تدينًا يتعدى كل المقاييس، بما يزيد عن أى شعب آخر»، وأنهم يدعون أنهم «أول [من] استخدم أسماء الآلهة الاثنتي عشرة» وأن «أسماء الآلهة كافة جاءت إلى بلاد اليونان من مصر»، وأنهم «كانوا أول شعب يقيم الاجتماعات والمواكب والصلوات الدينية المقدسة» و «أول [من] خصص للآلهة مذابحها وتماثيلها ومعابدها، وأول من حفر الصور على الحجر» وأنهم كانوا «أول [من] حسب بالسنين وجعل السنة تتكون من اثنى عشر قسمًا للفصول . . . [التي] اكتشفوها . . . من النجوم «وأنهم اكتشفوا من الأعاجيب أكثر مما اكتشفته الشعوب الأخرى كافة» .

لدينا هنا مزيج من الحقيقة والزيف والجهل والخيال. «أقدم شعب على الأرض»؟ ربحا كانوا أقدم أمة تشكلت. «أسماء الآلهة الاثنتي عشرة»؟ ربحا يشير هيرودوت في الواقع إلى المعبودات التسع للتاسوع، ولكن على أية حال فإنه إذا كان ذلك يعنى أول تسمية للمعبودات، فمن المؤكد أن هذا غير صحيح؛ فقد كانت الآلهة السومرية مسماة من قبل، ومن المؤكد أن اليونانيين «استعاروا» بعض الآلهة من المصريين. «أول التماثيل والمعابد»؟ هذا غير صحيح بالتأكيد، وإن اقتصرنا على ذكر من سبق من نحاتي تماثيل الآلهة وبناة المعابد الأناضوليين والسومريين. «أول من حفر على الحجر»؟ فماذا عن المجدليين قبل ذلك بثلاثين ألف سنة؟ «اثنى عشر قسمًا للفصول»؟ هذه هي السنة الشمسية على الأرجح. وبالنسبة لـ«العجائب» و«الأعاجيب» وكونهم «متدينين تدينًا يتعدى كل المقاييس» فلا شك بالمرة في كون هذا صحيحًا.

وحتى فى عام ٤٤٠ ق. م أثَّرت مصر، وبشكل خاص ثقافتها الثابتة، إن لم تكن كذلك ثقافتها الخية، تأثيرًا عميقًا على هيرودوت، وكان ذلك أمرًا صحيحًا؛ مع أنه حين يقول «أظن أن روايتهم [أى المصريين] عن البلاد صحيحة»(١٥٤١)، فإنه يصدر حكمًا يزيد على كونه غير قابل للتصديق بعض الشيء.

استعاد المصريون الاستقلال التام من ٤٠٤ إلى ٣٤٣ ق. م، وهي الفترة التي تخللت احتلالين فارسيين. ولم تشهد تلك الفترة أي إنجاز كبير، مع وضوح ازدهارها

Herodotus, Books I-II, 2.2.2-5, 2.35.1, 2.58.1, 2.4.2, 2.4.1, 2.82.2 and 2.5.1 (10 £)

وتجديد الكثير من المعابد. وقد اتسمت بالمزيد من التوسع في عبادة الحيوان فيما يبدو أنها محاولة أخرى لتعزيز العادات الدينية المصرية التقليدية. وكان المصريون قد صدوا غزوين فارسيين في عامى ٣٨٦ و ٣٥٠ ق. م قبل أن يتمكن الفرس في عهد أرتخشاشا أوخوس (حوالي ٣٤٣-٣٣٨ ق. م) من هزيمة مصر واحتلالها في نهاية الأمر لمدة أحد عشر سنة أخرى قبل أن يُمنوا هم بالهزيمة على أيدى اليونانيين.

تشير لوحة نكتانبو الأول (ح. ٣٨٠-٣٦٣ ق. م) الذى اغتصب العرش وأسس الأسرة الثلاثين (وهي موجودة حاليًا بمعبد نيت بمدينة نقراطيس اليونانية الكبيرة بالدلتا) إلى أن الفرعون كان مهمومًا جدًا بمكانته: «العاهل القوى الذى يحمى مصر»، الذى يعي أن عليه «الحفاظ على كل ما فعله الأسلاف» وربما انشغل بما يتوقعه الناس منه: «[نكتانبو] الذى يفعل الخير للمخلصين، ويمكنهم أن يناموا حتى يطلع النهار...» (١٥٥٠)

كان آخر الفراعنة أبناء مصر هو نكتانبو الثانى، سنچم إيپ رع، (٣٦٠-٣٤٣ ق. م). وبعد ذلك أعاد الفرس احتلال مصر، حيث استعملوا هذه المرة أساليب أكثر قمعًا لتحطيم الروح المصرية. أما ما سيحدث على أيدى اليونانيين، وبالوسائل الثقافية أكثر من الحربية، فهو ما يعنى الدمار الفعلى لمصر المصرية.

### الحكم اليوناني والروماني: نهاية مصرالمصرية

ربما كان أكثر تواريخ نهاية التاريخ المصرى إقناعًا هو ٣٣٢ ق. م مع الاحتلال اليوناني والتسلل المستمر للتأثيرات الهلينستية ثم هيمنتها.

يرى نيكولا جريمال (المولود في ١٩٤٨) أن هزيمة نكتانبو الثاني (١٣٠-٣٤٣ ق.م) على أيدى الفرس كانت «نهاية مصر ككيان مستقل»، وأن تلك هي الفترة التي اعتبارًا منها «لم يعد المصريون سادة مصيرهم». وهو يعتقد أنه اعتبارًا من فتح الإسكندر مصر كان تاريخ مصر بعد ٣٣٢ ق.م لا ينفصل عن تاريخ العالم اليوناني»، ولكنه لا يعتقد أن «مصر فقدت هويتها بالفعل» في ذلك الوقت؛ بل إن «الرغبة في الحفاظ على النقاء الأصلى للثقافة المصرية بلغ في النهاية حالة من الركود». ومع «الحضارة التي نمت في

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 86-89. (100)

الإسكندرية. . . ربما لم تكن مصر قد اختُزلت بعد إلى الدور الغريب الذى كان عليها القيام به بالنسبة لروما، ولكن من المؤكد أنها كانت شيئًا من الماضى . كان هناك إصرار على الحفاظ على المظاهر . . . ولكن هذا لن يكون تاريخ الشعب المصرى . . . » (١٥٦) .

بعد هزيمة اليونانيين المقدونيين للفرس في عام ٣٣٢ ق. م، استولى الإسكندر على مصر بدون أية مقاومة مصرية. بل إن الإسكندر قوبل بالترحيب باعتباره محرراً من الاحتلال والاضطهاد الفارسي، وأعلنه كهنة معبد آمون الحاكم الإله للعالم. ومن المؤكد أن المصريين لم يدركوا ما كانوا يُدخلون أنفسهم فيه، وهو السياسة اليونانية الماكرة التي سوف تقضى في النهاية على ثقافتهم ولغتهم وديانتهم، الأمر الذي لم يمارسه الفرس قط بوعي وعلى نطاق واسع، رغم الادعاءات المتعلقة بقمبيز. وكان الاحتلال والقمع الفارسيان علنيين، أما القمع اليوناني للقيم المجتمعية المصرى فكان خفيا، ولكنه أشد قسوة من أي شيء مارسه الفرس. فقد قضى اليونانيون على مصر المصرية.

كانت مصر في ظل الحكم البطلمي اعتباراً من ٣٠٥ ق. م مستقلة عن اليونان ولكن اليونانيون كانوا يحكمونها من أجل مصلحة المستوطنين اليونانيين الأساسية وكانت جزءاً لا يتجزأ من العالم الهلينستي. وكان العداء يتزايد باطراد بين اليونانيين والمصريين وكان على اليونانيين أن يقمعوا الانتفاضات التي تهب من حين لآخر. واحتاج الأمر إلى أكثر من ١٥٠ سنة، أي بعد انقضاء جزء كبير من القرن الثاني ق. م، كي يخف عداء المصريين واليونانيين بصور كبيرة. واعتباراً من ذلك الوقت أصبحت المقاربة المصرية للحياة تصطبغ أكثر وأكثر بالصبغة اليونانية.

كانت مصر مُصدرًا زراعيًا رئيسيًا، إلا أن ذلك كان فيه فائدة اقتصادية لليونانيين أكثر مما فيه من نفع لمعظم المصريين (باستثناء الكهنة الذين قايضوا الإذعان للأوامر الدينية الصارمة التي يمليها عليهم اليونانيون بالمزايا المادية). وكان البطالمة يسيطرون من المنطقة السياسية على مناطق شاسعة من أبديرا في تراقيا (\*) إلى جزء كبير من المنطقة

Smith, W. Stevenson, The Art and Architecture of Ancient Egypt, pp. 381, 383, (101) 385 and 386.

<sup>(\*)</sup> منطقة وبلد قديم جنوب شرقى شبه جزيرة البلقان شمالي بحر إيجة كان يمتد في قديم الزمان حتى نهر الدانوب-المترجم.

الساحلية بالأناضول وسوريا وفلسطين وأجزاء من ليبيا وأجزاء من النوبة. ولكن مرة أخرى كان ذلك يتعلق بالنخبة اليونانية في مصر أكثر نما يتعلق بالشعب المصري.

أصبحت اليونانية لغة مصر الرسمية وظلت كذلك طوال التسعمائة سنة التالية.

أثناء العصرين البطلمى والرومانى (بعد ٣٣٢ ق. م)، ظلت المعابد الكبيرة تُبنى، وكان أبرزها معبد حورس فى إدفو (التى أسماها اليونانيون أبولينوپوليس ماجنا)، ومجمع معبد إيزيس فى فيله، ومعبد حتحور فى دندرة. ولكن رغم ما كانت عليه تلك المعابد من روعة وعظمة فهى لا تقارن بمنجزات المعابد المصرية القديمة كالكرنك أو الأقصر أو أبى سمبل أو منف أو هليوپوليس.

من المفارقة أن المعابد البطلمية كافة كانت رغم روعتها أدلة حقيقة على أن مصر دخلت حقبة كانت تفقد فيها ديانتها وثقافتها شيئًا فشيئًا. وكان بناء تلك المعابد يتم بأوامر من الحكام البطالمة، الذين لم يمكنهم حتى التحدث باللغة المصرية، ناهيك عن قراءة النصوص الهير وغليفية المنقوشة على جدران المعابد، وتحت إشرافهم. وجرت العادة على افتراض أن واحدة فقط من البطالمة، هي كليوپاترا السادسة (٥١-٣٠ ق. م)، تجشمت عناء تعلم التحدث باللغة المصرية وكتابتها. وبالإضافة إلى الآلهة المصرية، كانت جداريات المعابد تصور البطالمة والأباطرة الرومانيين. ولم تكن فيله وإدفو ودندرة مؤشرات على حيوية الديانة المصرية في العصور البطلمية والرومانية، بل

استمر إنتاج الفن وكتابة النصوص الدينية، بما في ذلك النسخ الجديدة من الأساطير القديمة ومتون الحكمة والأناشيد، ولكنها تأثرت تأثراً كبيراً بالفلسفة والأساليب اليونانية. والواقع أنه، كما سنرى بعد قليل، كانت الفلسفة اليونانية اعتباراً من أواخر القرن الثاني ق. م تستكمل بمكر ودهاء عملية القضاء على جوهر الديانة المصرية والرؤية الكلية المصرية.

وكان التقدم الوحيد الحقيقى المتصل بالديانة، من الناحية العملية، هو التحسن الكبير الذى طرأ على التحنيط وتكنيكات التوابيت الخشبية والحجرية. وفي هذا المجال كذلك كان هناك دمج للأساليب المصرية التقليدية واليونانية الرومانية الواقعية، وبشكل خاص أقنعة المومياوات وزخارف التوابيت الحجرية.

كان بطليموس في ذلك الوقت إلها ويتزوج أخته كفراعنة مصر السابقين، وكان يؤله زوجته وكل البطالمة السابقين وزوجاتهم. وكان أول حاكم لولاية مصر بطليموس الأول سوتير («المخلّص»، الذي حكم كوال منذ ٣٢٣ ثم كملك من ٣٠٥ حتى ٢٨٥ ق. م) قد اخترع إلها جديداً، وهو الإله الخصوبة والشفاء سراپيس الذي يتخذ شكل شمس ذات رأس آدمى. وكان ذلك توليفة من آلهة يونانية عديدة منها زيوس وديونيسيوس وهليوس وهاديس وأسكلپيوس والإله المصرى أوسوراپيس، وهو العجل أپيس بعد موته وقد أصبح أوزيريس أپيس. وربما كان للكاهن/ المؤرخ المصرى المتأثر باليونانيين مانيتون (بعدح. ٠٠٠ق.) دور مهم في إقامة عبادة سراپيس لليونانيين. كما استورد الكثير من الآلهة والإلاهات اليونانية إلى مصر، وكان أبرزها ديمتر التي ظهرت في هيئة إيزيس. ومع ذلك كانت السياسة اليونانية بصورة عامة هي السماح بطرية أبوية للمصريين بممارسة ديانتهم بالشكل الذي يرونه هم مناسبًا بينما يسربون عاداتهم ومعتقداتهم وأساليبهم الفنية.

من المؤكد أن الديانة والتقاليد المصرية حين غزا الرومان مصر في عام ٣٠ ق . م كانت قد بالفعل خليطًا من الممارسات الدينية اليونانية والممارسات والفنون المصرية المضمحلة وليست شأنًا مزدهرًا .

يبين متن الحكمة الشهير جداً من القرن الأول الميلادى «تعاليم بردية إنسنجر» (بمتحف ريبكسموزيوم بليدن) كيف تأكلت القيم الدينية والاجتماعية المصرى شديدة التقليدية. وكان نمط الفضيلة والأخلاق في هذا النص يتعلق بصورة كبيرة بالفلسفة اليونانية التقشفية أكثر من تعلقه بالأعراف المصرية التقليدية المبهجة والمادية والمتفائلة ، فحينذاك كان «الإله هو الذي يرسل . . . القدر والنصيب» وليس مراعاة نظام ماعت ، وطاعة الفرعون أو بطليموس ، والتصرف بناء على مكانة الشخص التراتبية . وهناك تمجيد للازدراء الفلسفي للجسد والنشاط الجنسي على النمط اليوناني : «من يعتدل في مأكله ومشربه ويحفظ فَرْجَهُ لا لوم عليه بحال من الأحوال» . وحينذاك أيضاً يبدو أن الخطيئة كانت موجودة وأن مبدأ الخلاص السحري لم تعد له أهمية : «وليس هناك من

يستمع بسبب دعائك إلى السماء» و «لا يمكن لأى من غير الورع أو التقى تغيير الحياة التي قُدِّرت له » (١٥٧).

تشير مترجمة النص السابق ميريام ليشتهايم (المولودة في ١٩١٤) بحق إلى أن «أخلاقه أخلاق تحمَّل وجَلَد وليس أخلاق عمل . . . كان اليونانيون والمصريون على السواء يشتركون في تيارات النزعات العالمية والتوفيقية والتشاؤمية التي كانت تقضى على ثقافات العالم المتوسطى التعددية وتمهد الطريق لإنجيل مملكة السماء الجديد، وكانت تلك التيارات تغيرهم (١٥٨).

الواقع أن «تعالم بردية إنسنجر» أظهرت بوضوح مقدار عمق تغيير الفلسفة اليونانية للنظرة الكلية الدينية والأخلاقية التقليدية المصرية. وكانت التأثيرات اليونانية الأساسية على المسيحية اللاحقة؛ فقد سيطرت على مصر القيم الأخلاقية الرفيعة ولكنها تتسم بالتقشف، والميتافيزيقا الواضحة المنطلقة بحرية ولكنها متشائمة، والمواقف التي لا تراعى الحاجات المادية وحاجات الجسد والحاجة إلى الإناث. فقد كان يجرى وضع أسس التحول إلى المسيحية في مصر. وتركزت الرؤية السحرية المصرية على الحياة الطيبة هنا على الأرض وكان الحل الأوزيرى المتفائل لمشكلة الموت ينزلق وراء الأفق. وإذا استبعدنا الإشارات النادرة إلى الآلهة المصرية في «تعاليم بردية إنسنجر» وسوف يصبح بالإمكان نسب هذا النص إلى أى فيلسوف يوناني أفلاطوني أو رواقي.

لنا كل الحق في التساؤل عما بقى من مصر المصرية. لقد كان المجتمع المصرى والديانة المصرية والفن المصرى يقل نبضها جميعًا بالحياة بينما تقوى قبضة الرومان، وبينما يُقضى على المشاركة المصرية في إدارة الدولة وسياسيتها واقتصادها وثقافتها، وبينما تزداد سيطرة الرؤية الهلينستية المستمرة على الديانة المصرية. ومهما كان التاريخ الذي يجرى تبنيه فيما يتعلق بنهاية مصر، فقد كان كربها شبه دائم منذ الغزو الفارسي الأول في عام ٥٢٥ ق. م وربما قبل ذلك بكثير. وجعلت «تعاليم بردية إنسنجر» هذا الكرب جليًا وأعلنت ما سوف يأتى. فاعتبارًا من تلك اللحظة كانت الأنوار مضاءة في

Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 186-213. (۱۵۷) المرجع السابق، ص ۹-۱۰,۰۹ المرجع السابق، ص ۹-۱۰,۰۹

بيت مصر التقليدية ، ولكن لم يكن هناك أحد بالبيت .

وهكذا استهلت هزيمة الرومان لليونانيين في عام ٣٠ ق. م حقبة جديدة من التدهور الثقافي بالنسبة للمصريين، غير أنها كانت حقبة من الرخاء الاقتصادى، وإن كان في المقام الأول رخاء للسادة الرومان. فقد كانت مصر أغنى المستعمرات الرومانية كافة وأصبحت بإنتاجها الضخم من الحبوب سلة خبز روما، وكان النسق الاستعمارى الروماني في أساسه استمراراً للنسق الاستعمارى اليوناني، إلا أنه كان أشد قسوة واستغلالاً بكثير. فقد استنزف مصر، ونقص تعداد مصر بسبب الطاعون والأمراض والظروف القاسية في المقام الأول. كما أصبحت مصر أكثر اختلاطاً؛ فبالإضافة إلى اليونانيين والرومان، يقول فيلو (ح. ٢٠ ق. م - ٥٠ ميلادية) إن اليهود كانوا يعيشون في حيين من أحياء الإسكندرية الخمسة، وكانت هناك كذلك أعداد كبيرة من الفينيقيين والسوريين والأناضوليين، بشكل خاص في الإسكندرية.

كدأب سياسة الأباطرة الرومان في كل مكان، فقد تبنوا موقفًا معتدلاً نسبيًا من الديانة المحلية، بل وواصلوا مشروعات بناء المعابد التي بدأها اليونانيون. كما أنه اتباعًا من الرومان لسياستهم في أنحاء الإمبراطورية، فقد كانوا باستمرار حذرين تجاه مشاعر رعاياهم الدينية وكانوا مستعدين على الدوام لقمع أية انتفاضة دينية سياسية ببطش وقسوة.

أكمل الرومان شيئًا فشيئًا مهمة تفكيك الجوهر المصرى لمصر التى بدأها اليونانيون. ووجه الإمبراطور ديوكليتيانوس (دقلديانوس) (٢٨٤-٣٠٥) ضربة حاسمة بدمجه مصر في الإمبراطورية الرومانية. لم يكن هناك موظف واحد مصرى من بين موظفى الدولة، وكان القانون الروماني هو السائد، وكانت النقود الرومانية هي العملة الشرعية الوحيدة، وكان التأثير الروماني في الفن والصور الدينية واسعًا، واستمر التأثير اليوناني في المعتقدات والطقوس والفنون الدينية.

كانت الكتابة الهيروغليفية، مدو نتر، كلمات الآلهة المصرية المقدسة المفترض أنها أبدية، تتضاءل هي الأخرى. ومن المفارقة أن اليونانيين والرومان هم الذي أضافوا على مر القرون آلاف العلامات إلى النسق المصرى الأصلى، ولكن الحروف

الهيروغليفية كانت تتوارى عن الاستخدام بشكل متزايد بسبب سلب الحيوية من الديانة المصرية واعتبار المسيحيين الناشئين جانبها التصويرى وثنيًا وتعدديًا. وشيئًا فشيئًا أبطل الرومان استخدام الخط الديموطيقى الذى شاع استعماله منذ عصر الأسرة السادسة والعشرين (ح. ٢٦٤-٥٥٥ ق.م) باعتباره معيار الكتابة في الاستخدام الإدارى والأدبى واليومى والدينى. وقد حلت محله كتابة يونانية جديدة سميت القبطية تستخدم الحروف اليونانية إضافة إلى ستة حروف ديموطيقية مصرية، وكانت تحمل شبهًا تقويبيًا باللغة المصرية.

لقد غرقت مصر الحقيقية ، تا وي ، الأرضان ، تحت الرمال وحلت محلها Aigytos . لم يكن الصقر المهيب، بك، حرو/ حورس في الأفق. ولم يعد الخالق توم/ أتوم جاثمًا على تل بن بن الأزلى. ولن يرعد ستخ/ست المرعب ويغضب. ولم تعد الأم المثالية أست/ إيزيس مضطرة إلى تغذية رضيّعها حربوقراط/ حورس ذي الغمازات. واختفتَ المثات من «الآلهة العظيمة»، نترو أح أو ور، والآلهة الصغيرة، ندسو، الآدمية أو الحيوانية أو الآدمية ذات الرءوسُ الحيوانية . ولم يعد هناك وجود لسًا رع، ولم يعمد هناك وجود للفراعنة الآلهة أبناء رع القديرين، الذين عنخ ام ماعت، أي الذين عاشوا بنظام الإلهة ماعت الإلهي وحالوا دون الفوضي، إزفح. ولم يعد مطلوبًا من الفنانين نحت ورسم الآلهة والبشر في صورهم المثالية. ولم يعد الحرى شستا، الكاهن «المشرف على الأسرار» يمضى ٧٠ يومًا في حشو أعضاء الجسم في الأواني الكانوبية وتحنيط الأجساد من أجل الأبدية بالتكنيكات مادية وباستعمال السحر العظيم ، حكا . ولم يعد هناك وجود لطقس «فتح الفم» كي يصبح التمثال حيّا أو يمكن للمتوفى التنفس والأكل في العالم الآخر، دوات. ولم يعد ون نفر أسار/ أوزيريس الطيب في «قاعة الحقيقتين»، ولم يعد يسمح الناس بلطف وكرم بالتَسلل إلى دوات من أجل وحم عنخ، الحياة المتكررة بسعادة، ثم يسمح لأرواحهم الجوالة، با، بالتسلل للخارج كلقيام بزيارات. ولم تعد هناك حاجة إلى استخدام تمائم مكت ووچا لصد محطم العظام الرهيب أو الشياطين الحمراء في دوات. ولم تعد هُناك حاجة إلى عمليات دمج الآلهة العديدة المعقدة لتصبح أوجهًا لإله واحد. ولم تعد هناك حاجة إلى تعقب أي ذكر لاسمي روح، رن، إخناتون التوحيدي الابتداعي وزوجته الملكية

الكبرى، حمت نيسوت ورت، المحبوبة نفرتيتى ومحو هذا الذكر. ولم يعد آمون رع نسو نترو، ملك الآلهة، والفرد. ولم يعد هناك معنى لرمسيس الثانى الأكبر من الحياة، «الثور القوى محبوب ماعت، حامى مصر الذى يضرب البلاد الأجنبية»، المندفع على جدران معابد الكرنك والأقصر وأبى سمبل وأبيدوس فى عربته موجهًا الضربات للحيثين. . . .

لم تعد هناك بكل بساطة حاجة إلى تا شما وتا محو، أرض الأسل وأرض حزمة البردى، الوجهين القبلى والبحرى، ولم تعد هناك كمت، الأرض السوداء، ولم تعد هناك تا وى، الأرضان، ولم تعد هناك تا مرى، الأرض الزراعية المحبوبة. كل ما بقى هو Aigyptos، أى مصر التى صنعها اليونانيون والرومان.

# نهاية التعددية المصرية وظهور التوحيد المسيحى والبحث عن ديانة جديدة لمصر

كان صعود التوحيد المسيحى وسقوط التعددية احتمالين يكتنفان الشرق الأوسط وغرب أوروپا في القرون الأولى من عصرنا. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لاتضح لنا أن انتصار التوحيد كان منطقيًا في ظل تلمس الطريق والتطور نحو التوحيد على مر آلاف السنين. والواقع أن فرض التوحيد المسيحى كان صراعًا وليس قضاءً وقدرًا. وفي ذلك الصراع كانت مقاومة مصر أقل بكثير من أوروپا، وخاصة اليونان، في محاولة الحفاظ على معتقداتها المحلية أو تبنى المعتقدات التوفيقية مع وجود اتجاه تعددى.

يمكن تفسير عدم وجود مقاومة كبيرة من جانب الشعب المصرى لظهور المسيحية التوحيدية في القرون الأولى من عصرنا بعوامل كثيرة. فقد مسخ اليونانيون والرومان، بل وكهنتهم المصريون، ديانتهم التعددية وأخضعوها لهم قرون عديدة. ولم تحمهم ديانتهم التعددية من قرون من الاحتلال الأجنبي والاستغلال والإذلال. وكثيراً ما بدت لهم التعدديتان اليونانيتان والرومانية (بما في ذلك الجوانب الوحشية مثل عبادة باخوس) صوراً باهتة من تعدديتهم القديمة التي فقدت حيوتها. وكان الناس يبحثون، فرادى في البداية ثم بشكل جماعي، عن الخلاص الفردي والأخلاقي وليس عن السلطة الجماعية والسياسية، وقد وجدوه في يسوع والمسيحية، مثلما وجده الكثير من الشعوب والأفراد الآخرون في العالم اليوناني الروماني.

اعتباراً من القرن الثانى الميلادى كان هناك تحرك نحو المسيحية فى مصر، مثلما هو الحال فى أماكن أخرى، وخاصة بين الفقراء المضطهدين والنساء. وجرى العرف على أن القديس مرقص هو الذى أدخل المسيحية مصر فى القرن الأول الميلادى، ولكن يبدو من المؤكد أن أعداداً صغيرة فحسب من اليهود واليونانيين المنشقين بالإسكندرية كانت قد دخلت المسيحية فى ذلك الوقت، وغالبًا ما كانت بالرؤى الغنوصية الناشئة. وفى تلك العقود المبكرة من المسيحية، ربحا كان صغر عدد المسيحيين فى مصر هو الذى تعفظهم إلى حد كبير من نمط الاضطهاد القاسى الذى واجهوه فى أوروپا. ولم يحدث أن كان المسيحيون عديدين فى مصر قبل بداية القرن الثالث الميلاد.

كان يسوع إلهًا مهيبًا وكان قريبًا من الناس العاديين والمضطهدين والمعذّبين، وكان هو من أعلن «هكذا يكون الآخرون أولين» (١٥٩٠)؛ وكان هذا فقط هو ما يمكن أن تكون له جاذبية ضخمة عند المصريين المهانين الذين كانوا يعون، حتى في زمن الاضمحلال هذا، حقيقة أنهم كانوا من قبل الأولين ولكنهم الآن من الآخرين.

كان يسوع كذلك يمثل الفكرة العبرانية القديمة التى اخترعها إشعياء وإرميا في القرن السادس ق . م وتقول إن المعاناة أمر إيجابي . وكان ذلك جانبًا مهمًا من جوانب المسيحية الناشئة يمكن أن يجد تأييدًا بين المصريين المهانين .

ومن المعقول افتراض أن المصريين كانوا مطلعين على مفهوم المعاناة وغيره من الأفكار العبرانية قرونًا طويلة، وخاصة خفاء الإله، والأخلاق غير السحرية، والموقف المتشدد في معاداته للوثنية وبُغْض تعدد الآلهة وصورتهم الحيوانية المتكررة. ومع ذلك فقد تكونت لدى المصريين مشاعر معادية لليهود في العصر البطلمي (بعد ٣٣٢ ق. م)، كما رأينا في الفصل الثاني عشر. ومن الناحية العملية كانت معاداة اليهودية تعنى في نهاية الأمر أنه ربما كان الأمر الأكثر قبولاً وجاذبية لدى المصريين هو التسليم بالتوحيد والوضوح الأخلاقي والمفهوم القائل بأن المعاناة والأخلاق سوف يكافآن في نهاية الأمر بصورتيهما المسيحية وليس اليهودية، وكان يصاحب هذا كله معاداة اليهودية ورؤية يسوع كإله. وعلاوة على ذلك فإنه حتى في القرون الأولى من عصرنا، ورغم وصول المسيحية في مصر من روما ومن أراضي الإمبراطورية الرومانية، فقد ورغم وصول المسيحية في مصر من روما ومن أراضي الإمبراطورية الرومانية، فقد تجاوزت روما ولم يكن المصريون يشعرون بأنهم يتبنون ديانة رومانية.

<sup>(</sup>١٥٩) إنجيل متى، ٢٠: ١٦.

فى مقابل الكفاح الكبير، والاضطهاد والشهادة اللازمة لإقامة التوحيد المسيحى فى أوروپا، فقد مضى التحول إلى التوحيد بسهولة نسبية فى مصر. فقد كان هناك بعض حالات الاضطهاد المتناثرة، وخاصة مع مجىء الإمبراطور الرومانى دقلديانوس (٤٩٢-٥٠٣ق.م) الذى سعى إلى القضاء على المسيحية فى مصر وأماكن أخرى وخاب مسعاه. ولو فشل الكفاح من أجل فرض المسيحية فى أوروپا لكان ذلك يعنى حتمًا نهاية المسيحية الناشئة باعتبارها دينًا مستقلاً، وليس مجرد ملة يهودية، فى أنحاء العالم وفى أوروبا بطبيعة الحال.

لم يكن لدى الرومان القدرات اللاهوتية والميتافيزيقية لتجديد التعددية وجعلها أكثر معقولية، وهو ما فعله اليونانيون من الناحية النظرية. ذلك أنهم سعوا إلى ذلك وفشلوا. فقد عقد الكثير من اليونانيين العزم على خوض القتال للحفاظ على النسق التعددي المجدد وناشدوا المسيحيين العفو، وهو ما لم يحصلوا عليه بصورة عامة.

حاول پلوتارخ (ح. ٥٥-١٢٥ ميلادية)، الذى تأثر تأثراً شديداً بالديانة المصرية وخاصة الجوانب الأوزيرية والإيزيسية منها، التوفيق بين مصر واليونان وروما والتعددية والتوحيد، قائلاً إن هناك الكثير من الطرق لرؤية نفس الواقع المقدس والكثير من الأسماء لنفس الآلهة التى لها أصل مشترك. وكان پلوتارخ يرى، مثله مثل الكثيرين غيره من اليونانيين في عصره، أن الديانة عالمية، حتى وان استُخدمت أسماء ومصطلحات مختلفة في أماكن مختلفة.

أسس أفلوطين Plotinus (٢٠٤ ميلادية) اليونانى الأصل المصرى المولد المذهب الأفلاطونى الجديد الذى كان محاولة صارمة وهائلة لدمج الفلسفة الأخلاقية والاستبطانية اليونانية والديانة اليونانية التعددية والطبيعية الغامضة. والواقع أن أفلوطين كان أحسن من أوضح المعركة الخاسرة التى جرت ضد المسيحية الناشئة، وبات معروفًا بالفيلسوف «الوثنى» الأصلى الأخير ونجح فقط فى توفير أساس فلسفى وميتافيزيقى يونانى للمسيحية، التى من غير المؤكد أنه كان يقدرها.

ربما خسر اليونانيون معركة الحفاظ على التعددية في أوروبا وفي الشرق الأوسط لأنهم في أعماقهم كانوا يشكُّون في معقولية ديانتهم وصاروا مدافعين عن المسيحية. وأكد نمط الحجج التى كثيرًا ما استخدموها ضمنًا تفوق الرؤية الأخلاقية والرأى المسيحى اللاهوتى الأكثر ترابطًا. وكان فلاسفة اليونان العلماء الملحدون والغنوصيون قد أعدوا الساحة لتلك لنتيجة التى قبل ستة قرون على الأقل. وعلى امتداد القرون الستة التالية نجح الكثير من فلاسفتهم، وخاصة زينوفان (بعد ٢٠٥ ق.م) في التشكيك ببساطة وبصورة شاملة وبشكل دائم في التعددية باعتبارها نسقًا غير أخلاقي وشائن.

خسرت اليونان معركة الإبقاء على التعددية في أوروبا والشرق الأوسط، غير أنه من المفارقة أنها كانت بمثابة جسر حيوى بين التعددية والتوحيد. فقد كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة للواحد والكثير، الخاصة بالوسطاء التراتبيين العديدين، جسراً حيويًا بين التعددية المصرية والمسيحية المصرية، وفي النهاية صاحب تبني اليونانيين المسيحية لأنفسهم وللعالم إدخال العديد من المذاهب الفلسفية اليونانية المحولة، وأبرزها مفهوم المذهب الأفلاطوني الجديد العازف عن الدنيا والمادة القائل بأن الأرض والبشر ناقصون أو يتسمون بالشر وأن الإله وحده هو الكامل والخيِّر، ودمج فيلو (ح. ٢ق. م-٥٠ ميلادية) الفيلسوف اليهودي الهلينستي السكندري المذهب الأفلاطوني واليهودية وكان له تأثير عميق على آباء الكنيسة المسيحية الأوائل. ومن الواضح أنه كان يؤمن بالفكرة اليونانية الخالصة القائلة بأن الإله والروح هما القيمتان الساميتان وأن الروح هي التي توحد الإنسان مع الإله.

كان عالم اللاهوت السكندرى اليونانى كليمنت (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) يؤمن إيمانًا قويًا بأن المعرفة والزهد فى الأمور الدنيوية، كما فى الفلسفة الأخلاقية اليونانية، هى أسمى غايات المسيحية. وقد نشر الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المرحلة الأخلاقية من المسيحية ولا يزال بإمكانها أن تكون بمثابة سبيل إلى الشكل المسيحى للإيمان. ومن المؤكد أن تحليل كليمنت كان فى محله، على الأقل فيما يتعلق بمصر.

كان للمعتقدات والعادات التعددية اليونانية ، بما في ذلك تبنى أيام الأعياد المتصلة بدورة الشمس والقمر ، دور مهم كذلك في نشر المسيحية الأولى في مصر .

وكان الرومان البراجماتيون-المهندسون والساسة والمشرعون والجنود العظام-علماء لاهوت شديدي الضعف. وكانوا في القرن الرابع ق. م ينسخون مجامع آلهتهم وأنساقهم الدينية ويستوعبونها في المقام الأول من اليونانيين. وازدادت انتصارات روما في ميادين القتال في كل مكان، بينما كان عدم ثقتها في نفسها يزداد فيما يخص الديانة.

في نهاية القرن الأول الميلادي، كان يمزق روما إربًا صراع بين ديانات عديدة. وبحلول منتصف القرن الثالث، كانت روما لوحة غير عادية من المعتقدات والممارسات المتنافسة والمتناقضة في كثير من الأحيان. فقد أصبحت ديانتهم الرسمية نسخة مستوردة متحولة من عبادة إله الشمس السوري، ديانة «( Sol Invictus الشمس التي لا تُقهر»)، وتعايشت مع عبادة الإمبراطور الرسمية. وكان هناك الكثير من الديانات الأخرى المتنافسة على السيادة، بما في ذلك المجمع اليوناني الروماني القديم بقيادة چوبيتر، وهو نسخة من عبادة ميثرا الفارسية باعتبارها ديانة النور، والمانوية، وعبادة جوبيتر دوليخينوس الرومانية السورية، وعبادة إخصاء أتيس (\*)الفريجية، والعرافة وعلم التنجيم اليونانيين، والطقوس الدينية السرية مثل باخوس وديميتر وإيزيس، واليهودية، وبالطبع المسيحية (التي كان الرومان يعتقدون في البداية أنها مجرد شكل من أشكال اليهودية).

بحلول القرن الرابع كانت التعددية اليونانية وكل الديانات «الوثنية» الأخرى ينظر إليها الرومان وكذلك اليونانيون أنفسهم على أنها دون التوحيد، مما شكَّل موجة هوجاء سرعان ما ابتلعت التعددية. وفي النهاية استطاع اليهود وحدهم في الإمبراطورية الرومانية مقاومة المسيحية والإبقاء على نوع التوحيد القديم الخاص بهم.

فى عام ٣١٢ اتّخذت الخطوة الحاسمة نحو فرض المسيحية بمرسوم من الإمبراطور قنسطنطين يسمح للمسيحيين بحرية محارسة ديانتهم. وكان قنسطنطين بذلك يقبل الواقع فحسب؛ فقد أصبح المسيحيون من العدد والقوة بما يمكنهم من النجاح فى القيام بأعمال قمعية. ومع ذلك فقد ساند هذا المرسوم ازدهار المسيحية فى مصر فى بداية

<sup>(\*)</sup> أتيس هو إله الموت والبعث الفريجي وتقول بعض الروايات إن خنزيرًا بريّا قتله، وتقول رواية أخرى إن أتيس خصا نفسه تحت شجرة صنوبر ونزف حتى مات. وكان يُقام حداد سنوى في فصل الربيع يقوم فيه الكهنة بقطع أجزاء من خشب الصنوبر المغطى بزهر البنفسج، بل إن بعض الكهنة كانوا يخصون أنفسهم المترجم.

القرن الرابع، إذ سرعان ما أصبحت ديانة الأغلبية. ووجه الإمبراطور ثيودوسيوس ضربة حاسمة للديانة التعددية المصرية المحتضرة وغيرها من الديانات التعددية، وذلك برسوم صادر في عام ٣٤٨ يجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية ويحظر «الوثنية»، بما في ذلك الأضاحي الحيوانية غير المسيحية وتحنيط الحيوانات والسحر، ويغلق كل المعابد المصرية تقريبًا.

فى عام ٣٩١ هاجم المسيحيون السراپيوم، المعبد اليونانى المصرى للإله سرأپيس، وأحرقوه بوحى من ثيوفيلوس. وكانت الرمزية هنا غير عادية؛ ففى وقت واحد كان يجرى القضاء على التعددية من خلال ما قد يكون أكبر معبد فى العالم فى ذلك الوقت، ومحو أحد آخر بقايا النفوذ اللاهوتى المصرى الضئيل. وكان ذلك كله يجرى بشاركة من المصريين الذين اعتنقوا المسيحية. وقد دمَّر المصريون أنفسهم ما تبقى فى السراپيوم من الإله المصرى المحبوب أوزيريس والإله الخالق القوى بتاح.

فى ح. ٥١٥ و أجهت ضربة أخرى شديدة الرمزية للمفاهيم «غير المسيحية» بالتعذيب المرعب للأفلاطونى الجديد هيپاتيا (المولود فى الإسكندرية فى عام ٢٧٠ ميلادية). ومن المحتمل أن هيپاتيا كان أحد الفلاسفة العلماء فيما تبقى من مكتبة الإسكندرية الكبرى وفيما تبقى من العلوم اليونانية التى اضطهدت بحيث لم يجعل لها وجود. وكان هيپاتيا فى نظر المسيحية وبطريركها فى ذلك الوقت سيريل (المتوفى فى عام ٤٤٤ ميلادية) نموذجًا لـ «الوثنى» اليونانى ومُثُل العلم والفلسفة المشكوك فيها باعتبارها القيم التى كانت الأكثر أهمية من العقيدة المسيحية. وفى منتصف القرن الخامس الميلادى هناك أدلة على أن الرهبان المسيحيين المتعصبين هاجموا المعابد الوثنية» وحطموا التماثيل.

فى ذلك الوقت كان الشعب المصرى جزءًا لا يتجزأ من الحركة نحو تبنى المسيحية التى انتشرت فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية وتقاطعت مع القوميات السياسية والثقافية. وكان هناك الكثير من جوانب المسيحية بالإضافة إلى ما لديها من روح الكفاح المتعصبة، أو بالرغم منها التى استطاع المصريون فهمها بسهولة وتقديرها، وهى «الشالوث» المسيحى الذى يضم الأب والابن والروح القدس، والمقاربة

الأفلاطونية الجديدة المتعددة للمقدس، ودور يسوع المخلِّص مثل أوزيريس، ومريم الأم المواسية مثل إيزيس، والتشابه بين «العذراء والطفل» وإيزيس وحورس، ومفهوم الجنة المسيحى الذي كان تحسينًا واضحًا للحياة الآخرة دوات. وعلاوة على ذلك، كان العديد من جوانب المسيحية السحرية مثل استخدام الأصنام (حتى وإن ظل هذا أمرًا مثيرًا للجدل داخل الكنيسة الناشئة) والقربان المقدس يشبه إلى حد كبير النسق السحرى القديم، حكا.

مارست المسيحية المصرية كذلك نفوذا على قدر كبير من الأهمية على العالم المسيحى مع تطور حركة الرهبانية في المواقع الصحراوية منذ بداية القرن الرابع. وشيًّد أول دير كبير في المسيحية ـ سانت كاترين ـ على سفح جبل موسى في سيناء فيما بين ٥٢٥ و٥٦٥ . وكانت الحركة الرهبانية المصرية نموذجًا للورع ونكران الذات والبعد عن السياسة وسلوك المؤسسة ، بالنسبة للمصريين والكنيسة المسيحية المبكرة .

بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية في عام ٣٩٥ ميلادية واندماج مصر في القسم الروماني الشرقي (أو البيزنطي)، باتت مصر أكثر وأكثر جزءًا من المنطقة الدينية والثقافية المسيحية الشرق متوسطية، مع أنها كانت في تنافس مستمر تقريبًا مع منطقة مسيحية كبيرة أخرى في ذلك الوقت، وهي سوريا وكنيسة أنطاكيا. وهذا التاريخ مسيحية كبيرة أخرى في ذلك الوقت، وهي سوريا وكنيسة الطاكيا. وهذا التاريخ وفي ٣٩٥ ميلادية ـ هو التاريخ المقبول عادة للنهاية الرسمية للتاريخ المصرى القديم. وفي ظل الحكم الروماني الشرقي في السنوات التالية أحكمت المسيحية سيطرتها على مصر وقضت على القدر الهزيل جدًا من الشبه بمصر المصرية. ومن الناحية الرمزية تحدد ذلك التغير العميق قبل ذلك بعام، في سنة ٣٩٤ ميلادية بمعبد إيزيس بفيله في آخر نقش بالحروف الهيروغليفية، بمدو نتر، اللغة المقدسة للآلهة المصرية.

ومع ذلك لم يكن العذاب بشأن ما هي الديانة الجديدة التي تناسب حاجات الشعب المصرى أكثر من غيرها قد انتهى ؛ إذ استمر البحث عما هو جوهر المسيحية والتوحيد بين المسيحيين المصريين على مدى ٢٥٠ عامًا أخرى قبل انهيارها أمام الإسلام.

لم تشارك المسيحية المصرية التي كان يقودها اليونانيون والرومان في العديد من المعارك اللاهوتية والسياسية التي انساقت إليها الكنيسة المسيحية المبكرة فحسب، بل

كثيراً ما كانت المركز الالصاخب لهذا الجدل المتعلق بطبيعة المسيحية (\*\*). ومن الصعب القول إلى حد تأثر القادة اليونانيون والرومان للمسيحية المصرية بالمواقف الدينية المصرية القديمة ، أو إذا كانوا قد تأثروا بها أم لا . وزعم القادة المسيحيون المصريون اعتباراً من عهد كليمنت (ح . ١٥٠-٢١٥ ميلادية) أن لديهم معرفة كبيرة بالديانة المصرية القديمة ، بما في ذلك العناصر «السرية» . وكانوا يحرصون عادة على تأكيد أن تلك الرؤى الدينية المصرية زائفة . إلا أنه من المؤكد رغم ذلك أنهم كانوا يؤيدون العديد من الجيارات اللاهوتية التي تعيد إلى الأذهان المعتقدات المصرية القديمة وأبدوا الولع نفسه بالتجريب والتناقض والتغيير دون تغيير الذي كان سمة قدماء المصريين .

كانت الوظيفة الشعائرية للتماثيل - تبجيلها الذي روّج له الرهبان المسيحيون المصريون - جانبًا أساسيًا من العقيدة المسيحية المصرية بالقدر الذي كانت عليه عند التعدديين المصريين . وكان المسيحيون المصريون اعتبارًا من أوائل القرن الرابع على الأقل (ولا يزالون) يقدسون الصور والتماثيل . وكانوا يعتقدون أن أيقونات يسوع والقديسين حية ، ويمكن التأثير عليها كي تحدث المعجزات ، وكانت تعمق إيمان من يقبلونها ، وكانوا يسجدون أمامها ويصلون لها . وربحا كان المسيحيون المصريون أول من عمل الأيقونات وكانوا يعتقدون أنها «مكتوبة» وكذلك «مرسومة» ، أو حتى مصنوعة «بدون أيدى» ، أى بطريقة معجزة . وهذا كله يعيد إلى الذهن بشكل كبيرة الاعتقاد المصرى التقليدي بأن العمل الفني لا يكون حقيقيًا أو كاملاً ما لم يُسمَّ بنص يصاحبه ويعرفه ، وأن التمثال «مرشد» و«فاتح» ، وأن تماثيل الآلهة والإلهات هي الآلهة والإلهات هي الآلهة والإلهات بطريقة سحرية ؛ ذلك أن روح الإله ، كا ، أو القرين ، تكون داخل التمثال .

خلقت الرؤية المسيحية المصرية هذه صراعًا ضخمًا داخل الكنيسة ؛ لأنها انتهكت الوصية الثانية العبرانية ، التي صارت مسيحية ، بعدم عبادة التماثيل الدينية . كم أنها أسهمت بصورة كبيرة في العداء الذي شعر به قادة الكنيسة الغربيون تجاه مصر . فقد حكم سنودس هيريا في عام ٧٥٣ ميلادية بأن عَبّدة التماثيل هرطقيون وأمر بتحطيم كل تماثيل القديسين . ولكن بعد ٢٤ سنة وفي عام ٧٨٧ أجاز مَجْمَع نيقيا المسكوني توقير

<sup>(\*)</sup> هكذا في النص الإنجليزي Christianity ، مع أن المعروف أن الجدل كان حول طبيعة المسيح وليس المسيحية \_المترجم .

التماثيل، وذلك بعد ١٥٠ سنة من اعتناق معظم المصريين الإسلام. وأكد ذلك وبالغ فيه داخل الإمبراطورية البيزنطية في عام ٨٤٣ ميثوديوس بطريرك القسطنطينية. وفي الكنيسة الغربية لم تسوّ مسألة الأيقونات تسوية حاسمة حتى مجلس اللاتيران الرابع في روما عام ١٢١٥ قرر أن يسوع موجود في القربان المقدس ولكن ليس في تماثيله. وكان ذلك بمثابة الانفصال النهائي بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ومركزية عبادة التماثيل التي كانت إلى حد كبير جزءًا من مصر القديمة والمسيحية.

علاوة على ذلك، وفي الوقت نفسه، كانت الإسكندرية مركزاً مهماً للجدل الدائر داخل الكنيسة بشأن طبيعة المسيح. وربما كان للجدل حول طبيعة يسوع أثر على المسيحية المصرية يفوق أي أثر آخر عمقاً؛ حيث بات المصطلح «اللاهوت السكندري» في النهاية يعنى الهرطقة. وكما سنرى، كان لذلك دور مهم في قبول الحكم المسلم لمصر اعتباراً من عام ٦٤٢.

كان أوريحن (ح. ١٨٥-٢٥٤ ميلادية) عالم اللاهوت السكندرى، المفترض أنه خصا نفسه بنفسه، أول من خالف الرأى فيما يخص طبيعة يسوع. فبينما كان معارضًا للصور والأصنام، التي قال إنها تمثل أشياء لا وجود لها، كان يؤمن بأن الثالوث وحدة، حيث كان الابن يسوع إلهًا أقل أهمية من الأب. وقسَّم هذا الثالوث إلى أجزاء غير متساوية وخلق بالفعل موقفًا تعدديًا كان فيه بالفعل ثلاثة آلهة. وزعم أريوس، فوهو عالم لاهوت سكندرى آخر (ح. ٢٥٠-٣٣٦ ميلادية)، ومذهبه الأريوسي، أن الرب الأب هو الإله بالكامل وأن الابن يسوع كائن مخلوق وليس إلهًا، ولكنه أكثر من الإنسان وينبغي عبادته؛ وهو موقف آخر شبه تعددى. وربما كان أوريجن وأريوس يمثلان حنينًا مصريًا في العقل الباطن إلى التعددية.

وفيما يتصل بطبيعة يسوع، كان أوريب يعتقد أن مريم theotokos «حاملة الرب»، أي «أم الرب». ومن الواضح أن هذه الصفة التي تُعزى لها وتشبه بكل وضوح دور إيزيس باعتبارها «أم الآلهة كافة» اعتبارًا من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م) لم تستخدمها الكنيسة المبكرة من قبل، ولكنها أصبحت عقيدة رسمية في مَجْمَع إفسوس المسكوني عام ٤٣١ ميلادية برئاسة بطريرك الإسكندرية سيريل (المتوفى ٤٤٤)

ميلادية). وعادة ما كان سيريل متعصبًا في القيام بواجباته في الإسكندرية؛ سواء أكان ذلك يتعلق باضطهاد المسيحيين الذين لم يتفقوا معه، أو اضطهاد العلماء والفلاسفة، أو طرد اليهود، أو حماية الكنيسة المصرية من هيمنة القسطنطينية.

وكان سيريل قد أمر في مَجْمَع إفسوس بخلع بطريرك القسطنطينية نسطور ونفيه إلى الوجه القبلي بمصر. وكانت الأسباب الظاهرة، ولكنها غير مؤكدة، هي أن نسطور رفض قبول مبدأ «حاملة الرب» ومن المفترض أنه زعم أن يسوع كان مجسداً في شخصين منفصلين، أحدهما إله والآخر إنسان.

وكان سيريل كذلك صاحب الرأى القائل بأن ليسوع طبيعة واحدة (المونوفيزية) فحسب، أى أنه كان كاثنًا إلهيّا واحدًا، أى الرب، أو بدقة أكثر أن اتحاد الرب والكلمة (اللوجوس) مع اللحم في لحظة التجسد في هيئة يسوع خلقت اتحادًا إلهيّا يستحيل فصم عراه. و يبدو في ذلك قدرٌ مساو تقريبًا من الاهوت بتاح/ منف ومذهب القديس يوحنا الخاص باللوجوس/ الكلمة. وقد أيدت الكنيسة السريانية في أنطاكيا الرؤية المسيحية التقليدية ليسوع على أنه كائنان، إله وإنسان في أقنوم واحد، بينما أيدت المسيحية السكندرية الرؤية المونوفيزية.

حاول سيريل بعد ذلك المصالحة بين المتخاصمين حول طبيعة يسوع بإصراره على جانب الوحدة في الرؤية المونوفيزية ؛ وهي أن الطبيعة الواحدة ليسوع كانت ثمرة اتحاد اللوجوس (الكلمة) واللحم. وقد رفض مَجْمَع كالسيدونيا في عام ٢٥١ ميلادية كل الآراء المسيحية المصرية ، أو القبطية ، بكل أشكالها ، بما في ذلك آراء سيريل .

وضع علماء اللاهوت السكندريون وغيرهم الكثير من المذاهب الخاصة بطبيعة يسوع، وكان كل منها أكثر غموضًا (أو عدم معقولية) من الذى قبله. وربما جرى بلوغ التأليه بواسطة الرؤية الخاصة بوحدة الإرادة monotheltic التى اخترعها في عام ١٣٨ ميلادية بطريرك القسطنطينية سرجيوس والقائلة بأن ليسوع طبيعتان ولكن له إرادة واحدة، monos. إلا أن الأقباط المصريين تمسكوا برؤاهم المونوفيزية المتشددة وتزايد اعتبارهم هراطقة من جانب القسطنطينية التي زاد اضطهادها لهم.

من ناحية ، بدت الرؤية القبطية متناقضة مع التقاليد الدينية المصرية القديمة الخاصة بإمكانية تجسد الإله في أشكال عدة في وقت واحد، وخاصة الأشكال الحيوانية والبشرية. ومن ناحية أخرى كانت تتفق مع المفهوم الدينى المصرى الخاص بكون المقائد، أى الفرعون، إلها، ويكون الفرعون مثله مثل يسوع لأن له أبًا إلهيّا وأمّا بشرية. وعلى أية حال فإنه سواء تأثر علماء اللاهوت المسيحيون المصريون بما تبقى من المناخ الدينى لمصر القديمة الذى كان لا يزال مخيّمًا أم لم يتأثروا، يبدو من المؤكد أن الكهنة المصريين القدماء فى هليوپوليس ومنف وطيبة كانوا سيحبون هذا الجدل حول طبيعة يسوع التى يمكن استيعاب أى تناقض فيها داخل تركيبة ما دون فقدان طابعها المتناقض.

الخلاصة هى أنه بينما كان من المؤكد أن النسخة المونوفيزية المصرية من المسيحية كانت توحيدًا، وربما كانت توحيدًا أقوى من النسخة التقليدية، فقد احتفظت بصلة غامضة بالتعددية، حيث إن إنسانًا، وهو يسوع، كان إلهًا. بل إن نظريتي أوريچن وأريوس قطعتا شوطًا أبعد نحو التعددية.

كان التأثير التعددى اليونانى على اللاهوت المسيحى والأعراف الاجتماعية المسيحية، وخاصة الأفلاطونيين الجدد، قيمًا إضافية تعنى أن التحول المصرى (والأوروبي) من التعددية ربحاكان أقل حدة مما قد يبدو عليه فى الوهلة الأولى. ولكن إذا كانت المسيحية من الناحية اللاهوتية أمرًا خاصًا بالتحول إلى جانب الثورة، فمن الواضح أن الكثير من المصريين (والأوروپيين) فهموها على أنها أتت بالتقدم الرومى والأخلاقى والاجتماعى الأساسى والسلوى.

حرَّم مرسوم مسيحى آخر في عام ٥٣٥ الأثر الأخير للديانة التعددية المصرية، وهو عبادة الإلهة إيزيس، التي كانت شائعة إلى حد كبير في أنحاء العالم اليوناني الروماني. وقد صاحب إغلاق الإمبراطور الروماني چوستنيان الأول (٢٧٥-٥٦٥ ميلادية) لمعبد إيزيس بجزيرة فيله، الذي كان جزء منه كنيسة طوال ٢٠٠ عام تقريبًا، تحويل مجمع المعبد بكامله إلى كنيسة، مما أدى إلى حدوث تشويه ضخم للنقوش وتماثيل الآلهة والإلاهات المصرية. وأكد چوستنيان الحظر المفروض على ما يسمى «وثنية» الذي كان قد أصدره في عام ٢٥٥ حين أغلق المدارس الفلسفية اليونانية. وهاهو يحظر كذلك التجديف المعادى للمسيحية ويجبر الناس على التعميد والذهاب إلى الكنيسة.

كان چوستنيان باتخاذه تلك الإجراءات المتطرفة يطبق في الواقع الموقف المسيحي

المتشدد غير المتسامح الخاص بتلك الفترة فحسب. وهو بالإضافة إلى الأسباب السياسية، ربما كان يؤمن مخلصًا بأن الوحدة ضرورية قبل الظهور الثانى ليسوع. وفى مصر كانت النتيجة العملية لسياساته هى توجيه ضربة قاضية للديانة التعددية المصرية المحتضرة. ومن الغريب أن ممارسة دينية مصرية وحيدة - هى التحنيط - استمرت على نحو متفرق بين المسيحيين المصريين حتى الفتح الإسلامي.

### الفتح الإسلامي وتغيير ديانة مصر

ربما كانت المسيحية ستحقق فوزًا في مصر ما لم يكن لدى قادتها، الذين هم في الأساس من اليونانيين، ذلك الميل المسيطر على تفكيرهم إلى الدفاع عن آراء الأقلية اللاهوتية، بالإضافة إلى الحنين الغريب إلى التعددية، وهي الأمور التي وضعت المسيحية المصرية على حواف المسيحية وفتحت طريقًا أمام الفتح الإسلامي.

طُرحت من جديد مسألة أى الديانات التوحيدية هى الأفضل لمصر مع ظهور النسخة الإسلامية من التوحيد فى السنوات الأولى من القرن السابع، حيث حُلت تلك المسألة بالفتح العربى لمصر فى عام ٦٤٢. وشيئًا فشيئًا جرى فى مصر اعتناق النسخة المسلمة الجديدة من التوحيد التى استقرت فى النهاية مع الحفاظ على أقلية من الديانة المسيحية المونوفيزية.

جرى الفتح الإسلامي لمصر وتغيير ديانتها بسهولة نسبية. فقد حدث ذلك في وقت مضطرب من الحروب بين الإمبراطورية البيزنطية المسيحية وبلاد فارس الزرادشتية (٤٠٢-٦٢٨) ثم بين المسلمين العرب والفرس (٦٣٢-٦٢٨) وبين العرب المسلمين والإمبراطورية البيزنطية (من ٦٣٢ حتى الحصار غير الناجح للقسطنطينية من ٦٧٤).

وكان «الأصدقاء القدامى» لمصر في تلك المرة قد احتلوها منذ عام ٦١٨ حتى ٦٢٨ ومارسوا اضطهادًا واسع النطاق شمل مذبحة للرهبان المسيحيين. وأعيد الحكم البيزنطى بعد انسحاب الفرس ولكنه ظل مهزوزًا وكان فريسة سهلة للقوات العربية المسلمة التي كانت تتمتع بقوة دفع ضخمة، من الناحيتين الدينية والعسكرية. فلم يكن بإمكان أي شيء أو شخص وقف الاكتساح الإسلامي المنتصر، وحتى المصريين الطيعين بالتأكيد.

اعتباراً من عام ٦٣٢، تكررت مهاجمة الجيش المسلم للإمبراطورية الفارسية الساسانية وخلفاء الإمبراطورية الرومانية الشرقية البيزنطيين المسيحيين. وبعد ما يقل عن ٢٠ عامًا قضى المسلمون على الإمبراطورية الفارسية وبعد أقل من ٥٠ عامًا أشاعوا الفوضى في الإمبراطورية البيزنطية تاركين لها السيطرة فقط على الأناضول وأجزاء من جنوب أوروپا. وبحلول عام ١٥٦ حارب العرب المسلمون وشقوا طريقهم إلى خارج المحزيرة العربية وصولاً إلى بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس وبلاد الشام وشمال إفريقيا. وبحلول عام ٧٣٧، وبعد ما يقل بعض الشيء عن القرن، كانوا قد ثبتوا حكمهم من إسپانيا في الغرب حتى نهر جيحون والهند والصين في الشرق.

فى عام ٦٣٩، غزا مصر جيش صغير بقيادة عمرو بن العاص. وبحلول عام ٦٤١ التمس البيزنطيون المنهكون السلام، وفى عام ٦٤٢ استولى المسلمون على مصر. وربما رحبت غالبية المصريين المسيحيين تقريبًا بالغزاة المسلمين؛ فمن المؤكد على أى الأحوال أنهم لم يقاوموا كثيرًا واستسلموا على وجه السرعة. وكانت قد سبقت الجيش المسلم سمعته بأنه ذبَّح عشرات الآلاف من المسيحيين واليهود الذين رفضوا الدخول فى الإسلام أو الخضوع، وخاصة فى الشام والجزيرة العربية. ولابد أنه كان لذلك أثر مخيف على الروح المعنوية للأقباط (\*).

إلا أنه كان لعوامل أخرى دورها في هذا الأمر. فقد ضعف ولاء المسيحيين المونوفيزيين المصريين ضعفًا شديدًا على امتداد فترة طويلة من الزمن. فهم لم يكونوا عرضة للضرائب التي تفوق طاقاتهم ويظلهم دفاع عسكرى ضعيف من القسطنطينية فحسب، ولكنهم كما رأينا كانوا كذلك عرضة للعداء والاضطهاد من العناصر الكالسيدونية القوية المعارضة لمذهب طبيعة يسوع الواحدة في الكنيسة البيزنطية بالقسطنطينية التي كانت تعاملهم على أنهم هراطقة.

علاوة على ذلك ارتكب الغزاة، ثم المحتلون، المسلمون أخطاء قليلة جدًا. فقد كانوا من نواح كثيرة جدًا أكثر تسامحًا من البيزنطيين. ولم تكن هناك محاولة فورية

<sup>(\*)</sup> كان السبب في ترحيب المصريين بالعرب المسلمين هو ما لاقوه من عنت وسوء معاملة من الرومان، وليس ما سمعوه عن بطش المسلمين، وإلا ما كانوا ليرحبوا بهؤلاء الفاتحين المترجم.

لإدخال المسيحيين المصريين بأعداد ضخمة فى الإسلام أو لاضطهادهم. ولم تُغلق الكنائس. وكانت الرؤية المونوفيزية، مثلها مثل أى رأى لاهوتى مسيحى تقريبًا، مسألة لا علاقة لها بالمسلمين، الأمر الذى مكّن الأقباط المصريين من تثبيتها. وجرى الإبقاء على نظام الضرائب البيزنطى بصورة أو بأخرى، ولكنه لم يتفاقم. وكان تغيير اللغة، من القبطية إلى اليونانية ثم إلى العربية، عملية بطيئة، حيث أصبحت العربية لغة مصر الرسمية فى عام ٧٠٥ فقط وحلت تمامًا محل القبطية واليونانية فى القرن التاسع، باستثناء استخدام القبطية كلغة شعائرية، وهو ما استمر حتى يومنا هذا.

أصبح المسيحيون المصريون أهل ذمة ، أى أنهم كانوا يُعاملون معاملة خاصة من ناحية الضرائب كمواطنين من الدرجة الثانية ، مع وجود قيود صارمة على بناء الكنائس والنشاط السياسي (وهو ما زال قائمًا حتى الآن). وقد ترك المصريون الذين كانوا يطلقون على أنفسهم منذ العصور اليونانية Aigyptioi (الصيغة الغربية للأقباط) هذه التسمية لتصبح مقصورة على المسيحيين المصريين. وقبل الأقباط في مصر ما رفضه الكثيرون من المسيحيين واليهود في الشام والجزيرة العربية. ولكن قادة مصر المسلمين العرب كانوا يفضلون حينذاك السماح للمسيحيين بأن يفهموا تدريجيًا ما هو أفضل بالنسبة لهم من الناحية الدينية ، وهو الدخول في الإسلام.

كان دخول الأقباط في الإسلام عملية بطيئة، ولكن حين كان يدخل أحد الأقباط في الإسلام كان يعامل بنفس الطريقة التي يُعامل بها أى مسلم في أى مكان، مهما كان أصله. وكان القبطى حديث العهد بالإسلام يصبح فردًا كامل الأهلية في عائلة المسلمين العالمية، أى الأمة. وكان ذلك الشعور بالانتماء شيئًا جديدًا بالمرة على المصرى العادى الذي لم يكن قط فردًا كامل الاحترام في العائلة اليونانية أو الرومانية وكثيرًا ما كان فردًا هامشيًا في العائلة المسيحية.

كما رأى المصريون في يوم من الأيام التقدم الروحي والسلوى والمساواة في المسيحية، هاهم يرونها شيئًا فشيئًا في الإسلام، مع إضافة صفة التسامح. كما قدم المسلمون كذلك قدرًا أكبر من اليقين الديني ونسقًا أكثر شمو لا للحياة اليومية من المسيحيين. ففي النسق الإسلامي، كما هو الحال في النسق المصرى القديم، لم تكن

هناك «احتمالات». كما كان هناك قدر كبير من السلوى في كون مصر جزءًا من إمبراطورية قوية جديدة وليس جزءًا من العالم البيزنطى الذي كان في حالة تضاؤل ولم يحمهم من الفرس. وعلاوة على ذلك، كان منطقيًا أن يُتوَّجَه التحول اللاهوتي من التعددية إلى التوحيد الذي بدأه المصريون بالمسيحية تبنى أكثر أنواع التوحيد التام تكاملاً وصرامةً الذي يمثله الإسلام.

وليس مستغربًا أن تكون مسألة يسوع باعتباره إلهًا أصعب مشكلة يُضطر المصريون إلى مواجهتها أثناء الدخول في الإسلام. فمن ناحية كان هناك ترابط وحداثة أكيدان في الرؤية الإسلامية التوحيدية القائلة بأنه ليس لإنسان، ولو كان يسوع، أن يكون إلهًا. وبناءً على ديناميكية المسلمين ونفوذهم، كان من الممكن افتراض أن الإسلام والنبي محمد عليه المنافعل «خاتم» التوحيد، أي كلمة الله الأخيرة. ومن ناحية أخرى، ظلت صورة يسوع المخلص وصورة مريم المواسية تتمتعان بجاذبية شديدة في مصر وظلت امر تبطتين بصورة أو بأخرى بأوزيريس وإيزيس المحبوبين منذ الزمن القديم. وعلاوة على ذلك فإنه رغم أن لله طبيعة إلهية مفردة، وعليه فهو توحيدي مثل الرؤية التي تعانى مثل يسوع، فإن الله يسمو فوق المادة ولذلك فهو ليس قريبًا من البشرية التي تعانى مثل يسوع. ومع ذلك فإن هذا السمو فوق المادة قد جرى تخفيفه البشرية التي تعانى مثل يسوع. ومع ذلك فإن هذا السمو فوق المادة قد جرى تخفيفه المنافي حد كبير من خلال الدور القوى الذي قام به محمد باعتباره رسول الله.

كانت نتيجة كل هذا البحث عن الروح انقسامًا بين الناس، حيث دخلت الغالبية العظمى الإسلام، وبقيت أقلية من المسيحيين الأقباط المونوفيزيين. ورغم كثرة الاضطهاد اللاحق الذي لا يزال قائمًا حتى اليوم (وأصبح منذ الثمانينيات منتشرًا انتشارًا مرعبًا) (\*)، حافظت الكنيسة المصرية على نفسها في مصر باعتبارها طائفة أقلية تضم على أقل تقدير خمسة ملايين نسمة، أي ما يقل عن عشرة بالمائة من إجمالي سكان مصر.

على مر القرون، ورغم مثابرة المسيحية القبطية، حتى وقتنا هذا، أصبح الإسلام النسق الديني المستقر لمصر. وكما كان الحال بالنسبة للمسيحيين من قبلهم، قضي

<sup>(\*)</sup> هذا هو رأى المؤلف الذي لم يذكر لنا من أين استقى هذه المعلومة التي يوردها بكل ثقة ـ المترجم.

المسلمون شيئًا فشيئًا على كل ما تفوح من رائحة مصر القديمة ، أو أهملوه على أحسن تقدير . وأصبحت آثار مصر القديمة وفنونها بلا معنى وبلا فائدة بالنسبة للشعب المصرى ، وهو ما أدى بالتدريج إلى الاختفاء الكامل للديانة المصرية القديمة وعمارتها وراء الأفق وتحت الرمال . وحتى أبا الهول الكبير في الجيزة ، شسب عنخ (الصورة الحية) ، دُفن في الرمال حتى رقبته . ولم يعد المصريون يهتمون بمصر القديمة ، ولم يبدءوا الاهتمام بها من جديد على استحياء قبل القرن التاسع عشر .

ولذلك حدث التفكيك الأخير للديانة والتقاليد التعددية المصرية الذى وُوجه بالمسيحية والإسلام التوحيديين بأقل قدر من الصراع، ولكن الديانة المصرية، ومعها الديانتان الهندوسية والعبرانية اللاحقتان لها، استمرت زمنًا أطول من أية ديانة أخرى في التاريخ؛ أكثر من ٣ آلاف سنة. وظلت مصر بحق في موقع الريادة والقيادة فيما يتعلق بالدين ما لا يقل على ٠٠٥ عام حتى ظهور ما يشبه التوحيد العبراني في أواخر القرن الثالث عشر ق. م وبقيت حتى أصبحت الديانة المسيحية هي الديانة الرسمية والشعبية في أوائل القرن الرابع الميلادي. وكان ما قُضى عليه - الديانة التي أسستها مصر حوالي عام ١٥٠ ٣ ق. م - أكمل ديانة مؤثرة عرفتها البشرية حتى وقتها.

لم تستعد مصر استقلالها السياسى الكامل قبل عام ١٩٥٣، وبطبيعة الحال فإن مصر الحديثة هذه لا تشترك فى الكثير مع مصر القديمة، سوى فى شعبها الذى لا يزال يعيش على شريط ضيق محاذ للنيل وفى الدلتا، وربما كان هو نفسه إلى حد كبير من الناحية العرقية، وإن كانت تفصله سنوات ضوئية من الناحية الثقافية والاجتماعية عن الماضى. وما تبقى من الثقافة القديمة ساكن لا حركة فيه ؛ فاللغة والديانة ليستا مصريتين، والحقول مزروعة بالقطن بدلاً من الحنطة والشعير. بل إن الطابع الجغرافى الأساسى للأرضين، تاوى، القديمة، وإترو، نهر النيل، تغير بعد افتتاح السد العالى فى عام ١٩٧٣ ونهاية الفيضان السنوى (الذى لا ينبغى الأسف عليه بسبب التحسين الاقتصادى الذى أحدثه).

أصلح الاهتمام العالمي الكبير الذي لا يتوقف بمصر القديمة، مقرونًا بالسياحة، رؤى مصر الحديثة غير المبالية في كثير من الأحيان بميراثها. ويدرَّس علم المصريات

حاليًا على أيدى علماء المصريات المصريين وهناك مشروع رائع لبناء متحف مساحته ١٢٥ فدانًا بالقرب من أهرام الجيزة ليحل محل المتحف المصرى بالقاهرة الرائع ولكنه بات مكدسًا. ومع ذلك ما زال تاريخ مصر القديمة وفنها وأدبها وديانتها لا يدرس بالقدر الكافى فى المدارس المصرية، وكل علماء المصريات البارزين ليسوا مصريين، وأغلبية الكتب التى عن مصر القديمة غربية. وباستثناء المتحف المصرى، فإن كل المجموعات الفنية المصرية المهمة موجودة فى متاحف غربية.

خلال المائة سنة التى احتاجها القضاء على مصر المصرية، ظهرت مصر خيالية ومشوهة، Aigyptos، في ديانة أوروپا وتعاليمها السرية وفلسفتها وعلومها. فقد باتت مصر القديمة أكثر أهمية من الناحية العاطفية بالنسبة للغرب مما هي بالنسبة لمصر. وأدى هذا إلى مصر ظهر فيها في الوقت نفسه دورها الحقيقي كمحور وحلقة وصل ونقطة تحول، ودورها كمجتمع محوري خيالي.

杂杂杂

# الفصل الرابع عشر مصر مجتمع محوري وحلقة وصل وتأثير: الحقيقي والخيالي

## الصلة المصرية الإفريقية، نقاط الالتقاء بين الملكيّات الإلهية المصرية والإفريقية

يظل هناك الكثير مما يجب بحثه فيما يتعلق بتأثير مصر على الديانات الإفريقية والتأثير الإفريقي على الديانة المصرية. وهذه مهمة صعبة بسبب شبه غياب الأعمال الفنية والعمارة الإفريقية التى تعود إلى العصرى الحجرى الجديد وأوائل العصر البرونزى وتأخر التاريخ المدون والوثائق المكتوبة الإفريقية. ولا يسد التراث الشفاهي الإفريقي هذه الفجوة. ومن الصعب تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقي وما كانت عليه نتيجة التطور الإفريقي المستقل. ويصعب كذلك تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقي على مصر وماهية عناصر الثقافة المشتركة بين مصر وإفريقيا.

فى أغلب الأحوال، بدأت المعرفة غير الإفريقية بالديانات والمجتمعات الإفريقية بكتابات المؤرخين العرب فى القرن الحادى عشر وتعاظم بناؤها أثناء العصر الاستعمارى الأوروبى فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى نتيجة لما هو متاح من الفن والممارسات الدينية والتراث الشفاهى والملاحظة والتخمين. ولم يتعاون الكهنة الأفارقة، الذى عادة ما كانوا يتجمعون فى جمعيات سرية، بصورة كبيرة مع تلك الجهود. وعلاوة على ذلك فمن الواضح أن أولى الروايات العربية والأوروبية كانت مشوبة بالعنصرية والحاجة إلى تبرير الاستعمار والرق.

ولم يحدث إلا منذ وقت قريب أن قام العلماء الأفارقة أنفسهم، مثل المالى ميلان أمادو همپاتى با (١٩٩١-١٩٩١) المهتم اهتمامًا خاصًا بالتراث الشفاهى، والمؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦)، والكاتب الكونغولى تيوفيل أوبنجا

(المولود في ١٩٣٦) والمؤرخون الذين عملوا مع چ. كى زربو (المولود في ١٩٢٢) في «تاريخ إفريقيا العام» الذي تولت منظمة اليونسكو كتابته لتصوير المجتمعات والديانات الإفريقية القديمة من وجهة نظر غير أوروبية. ويزدهر غط الدراسات الإفريقية في الولايات المتحدة، إلا أن إحدى نتائجها كانت المدرسة ذات النزعة المركزية الإفريقية التي أسسها موليفي كيتي أسانتي (المولود في عام ١٩٤٢) وهي التي تضع بعض الأشياء في مواضعها الصحيحة ولكنها تروج في المقام الأول لفرضية خاطئة تقول إن مصر كانت حضارة إفريقية سوداء. (سوف نبحث بعد قليل هذا الجانب الخيالي من مصر).

بخلاف الثقافة النوبية، من الصعب التوصل إلى استنتاجات كثيرة، أو حتى التخمين، بشأن أية ثقافة إفريقية قديمة تسبق ثقافة نوك في نيجيريا التي تعود إلى العصر الحديدي في القرن التاسع ق. م وعُثر منها على تماثيل من الصلصال تعود إلى القرن السادس ق. م. ولا يبدو أن تلك التماثيل مثلها مثل معظم الفن الإفريقي اللاحق - تخص عائلة التعبير نفسها كما هو الحال بالنسبة للفن المصري. ولدينا معرفة قليلة جدًا عن إفريقيا قبل عصر نوك، ماعدا إشارات مصرية في الفن والنصوص المتعلقة بالنوبة، وخاصة الجنود والعبيد النوبيين والأسرى والعبيد الأفارقة، والبضائع الإفريقية التي كثيرًا ما كان المصريون يسعون للحصول عليها كمنتجات كمالية، وهي البخور والجواهر والأبنوس وجلود الحيوانات والحيوانات الحية كالزراف والقردة. وأكثر الأوصاف المصرية اتساعًا للبلاد الإفريقية غير النوبة تتعلق ببلاد پونت، التي يبدو وأكثر الأوصاف المصرية اتساعًا للبلاد الإفريقية غير النوبة تتعلق ببلاد پونت، التي يبدو أنها المنطقة الساحلية للسودان وإريتريا وجيبوتي والصومال. ومن بين هذه الأوصاف المملكة حتشيسوت (ح. ١٤٧٣ ق. م) بالدير البحري، غير أنها لا تكفى للملكة حتشيسوت (ح. ١٤٧٣ ق. م) بالدير البحري، غير أنها لا تكفى للتوصل إلى استنتاجات ثقافية ولاهوتية.

مما يؤسف له أن هذه الفجوات تجعل من المستحيل تأكيد الافتراضات التي لا حصر لها بشأن الصلات بين مصر وإفريقيا. ومع أن المقارنات بين الثقافة واللاهوت المصريين القديمين وما نعرفه عن الثقافات والأنساق اللاهوتية الإفريقية في المثات القليلة الأخيرة من السنين يمكن أن توفر لنا بعض المفاتيح، فهي عملية تكتنفها المخاطر.

ورغم كل هذه الصعوبات، فقد أصبحت قضية الصلة الإفريقية المحتملة بالأصول المصرية قضية الساعة، لأسباب تاريخية مشروعة من ناحية، ولدوافع الفضول الطبيعية من ناحية ثانية، ولأسباب سوسيو سياسية من ناحية ثالثة.

تقدم آراء الاتجاه العام من قبل المؤرخين وعلماء المصريات وعلماء الإفريقيات، الذين يعملون على أساس من الأدلة الشحيحة التي يمكن إثباتها، بعض الإجابات، ولكنها تظل تطرح الأسئلة كذلك. وكما رأينا في الفصلين الأول والثالث، فإن الاستنتاج الحكيم المعتاد هو أنه في عصر نقادة الأولى المبكر (ح. ٥٠٠٠-٣٥٠ق.م) كانت مصر وليبيا وعلى الأقل شمالي النوبة وربما شرق إفريقيا النيلي تشترك في خلية ثقافية وتكنولوجية عامة، وأنه كان هناك عنصر عرقي نوبي أسود في السكان. وبعد ذلك في حوالي عام ٥٠٠٥ ق. م حدث تطور مصري منفصل مع اندماج عناصر شمال إفريقية وسامية وسوداء في النمط البحر متوسطي المصري واستمرار وجود أصحاب البشرة الأكثر سمرة جنوبي طيبة. وعادةً ما يُفترض أنه بمرور القرون والألفيات أصبح تطور مصر مستقلاً إلى حد كبير وخاضعًا أكثر وأكثر للتأثير الغرب آسيوي الكبير.

من المرجح أن الديانة المصرية فُرضت على النوبة، ربما في عصر الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٤٤–٢٣٤٥ ق. م). وربما كانت مصر كذلك أحد التأثيرات الرئيسية في القرن الإفريقي (پونت) اعتباراً من حوالي عام ٢٣٠٠ ق. م. وأثناء حملات تحتمس الثالث العسكرية بعدح. ١٤٥٨ ق. م والفتح المصري للبلاد الواقعة على مسافة كبيرة جنوب الجندل (الشلال) الرابع على النيل، ربما يكون التأثير المصري المباشر على شعب البانتو في هذه المنطقة قد وقع. ومن المؤكد أنه بعد هزيمة الأسرة الخامسة والعشرين النوبية (ح. ٧٤٧–٢٥٦ ق. م) في مصر، كان للديانة المصرية دور مباشر في تشكيل الديانة النوبية المميزة. وربما أثرت مصر كذلك على ديانات جنوب السودان والقرن الإفريقي وشرق إفريقيا تأثيراً مباشراً أو عبر النوبة، وكان لها على الأرجح دور في تطوير الديانات الإفريقية الأخرى التي نحت على نحو مستقل.

بالإضافة إلى هذا السيناريو، هناك في الأساس رأيان راديكاليان يتعلقان بالعلاقات بين مصر وإفريقيا. فنجد أن و. أ. واليس بدج يفترض في كتابه «أوزيريس والبعث

المصرى» Osiris & The Egyptian Resurrection أن «المصريين» الأوائل «أفارقة [مثلما أن] الناس . . . في السودان أفارقة . . . » وأن «المعتقدات المصرية . . . ذات أصل محلى نيلي أو سوداني بالمعنى الأوسع للكلمة . . . [وأن] التأثيرات الأجنبية جرى تعديلها أولاً . . . ثم أوقفوا نموها ، وأخيرا أطاحوا بها . « وفي إطار هذا التخطيط كان پدچ يعتقد أنه « من الخطأ وضع ديانة مصر القديمة في مصاف الأنساق اللاهوتية المعقدة الخاصة بالشعوب ذات الأصول الآسيوية أو الأوروپية» . ومع ذلك ميز بدچ بين ثلاث فئات من الأفارقة ، وهي المصريون والنوبيون والسود (١٦٠) ويعتقد المؤرخ السنغالي شيخ أنتا ضيوف في كتابه «الأصل الإفريقي للحضارة ، خرافة أم حقيقة» السنغالي شيخ أنتا ضيوف في كتابه «الأصل الإفريقي للحضارة ، خرافة أم حقيقة» حضارة زنجية انحدرت من حضارة النوبة ، أو بعبارة أخرى السودان» وأن «الإثيوبيين» حضارة زنجية انحدرت من حضارة النوبة ، أو بعبارة أخرى السودان» وأن «الإثيوبيين» على سائر المجتمعات الإفريقية والعالم (١٦١) . وسائر الآراء المتعلقة بالعلاقة بين مصر وإفريقيا أشكال مختلفة من هذين الرأيين بصورة أو بأخرى .

أورد بدج عددًا مذهلاً من التشابهات بين المعتقدات المصرية القديمة والمعتقدات الإفريقية الحديثة ، ولكنه حذف الكثير من الاختلافات الأساسية الكثيرة وتوصل إلى استنتاجاته من خلال التفسير الشخصى للممارسات الدينية والمجتمعية المتبقية الخاصة بالديانات الإفريقية في زمنه .

يبدو أن فرضية ضيوف القائلة، بأن الديانة الإثيوبية المصرية كانت نواة ديانات إفريقيا بكاملها، بما في ذلك ظهور المجتمعات الكبيرة في غرب إفريقيا اعتباراً من حوالي عام ٧٠٠ ق.م، أشد راديكالية بكثير ولا يمكن إثباتها. (سوف نتناول آراء ضيوف بتوسع في القسم الخاص بالمركزية الإفريقية).

هناك تشابهات بين أساطير الخلق ونظريات نشأة الكون وأنماط السلوك السحرية

Budge, E.W. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp. (171) 361, vii, xxx, 200 and Volume II, p. 222.

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, (۱۲۱) pp. xiv, 150, 244 and 151-152.

المصرية والكثير من الأساطير والنظريات الإفريقية. وأحد هذه التشابهات هو المفهوم القائل بأن إلها خالقاً نظم الكون وخلق قوة الحياة وأمدها بأشكال الوجود كافة - الطبيعة والبشر والحيوانات والحياة الآخرة - ولابد من استرضائه باستمرار. والأفكار الخاصة بالتهديد الدائم بالفوضى والاضطراب ما لم تنفذ الطقوس السحرية وتقديم القرابين بواسطة القادة المقدسين والعرافين لاسترضاء الآلهة على النحو الصحيح، أو إذا كان سلوك الفرد أو الجماعة غير متوافق مع المخطط المقدس، أفكار إما تشترك فيها الديانات المصرية والإفريقية أو كانت بتأثير من مصر.

ومع ذلك فإن هناك مجموعة كبيرة من أساطير الخلق الإفريقية التى يشبه بعضها المفهوم المصرى الخاص بالشواش الأزلى مثل أحد أشكال أسطورة الخلق عن قبائل اليوروپا (نيجيريا) التى تبدأ العالم بالشواش المائى الشبيه بنون ووارت فى مصر، أو أسطورة البوشنجو (وسط إفريقيا) التى يسبق فيها الخلق ظلامٌ وعالمٌ مائىٌ. ويربط الكثير من أساطير الخلق الإفريقية الأخرى، بما فى ذلك أساطير اليوروپا، شبهٌ قليلٌ جداً بأساطير الخلق المصرية. فقد نزل أودودوا أبو البشر عند قبائل اليوروپا إلى الدنيا على سلسلة ومعه ديك وقطعة أرض وبذرة نخلة. وتعتقد قبائل الفانج (الجابون والكونغو برازڤيل) أنه لم يكن أى شىء سوى الإله نزامى موجوداً قبل الخلق، وكذلك الحال عند قبائل الدوجون (مالى) بالنسبة لإلههم أمّا. وأرسل الإله الأعلى عند قبائل النجباكا (شمالى الكونغو كينشاسا) فريقًا يضم الأخ والأخت ستو ونبو إلى الأرض حيث تناسلا وخلقا شعب النجباكا.

ويشبه مفهوم إله السماء الأعلى والقدير والعليم بين الكثير من الآلهة الأخرى في كثير من الديانات الإفريقية لاهوت الإله الرئيسي المصرى وبشكل أخص الإله آمون رع. وأونكولونكا ـ أوكيكيلي، «الحكيم» ـ عند قبائل الزولو الجنوب إفريقية، وكاتوندا ـ «العين الكبيرة في السماء» ـ عند شعب جاندا في شرق إفريقيا، وبريكيرل هوندوادي «العليم البصير» ـ عند قبائل أكان الغانية، وألورا البعيد الخفي عند قبائل الباولي (ساحل العاج)، وكجيني عند قبائل إسوكو النيجيرية الذي يرسل كل شيء طيب، كما يرسل غضبه، ولكن لا يراه أحد أبدًا ولا يفهمه، ويشبه كثير غيرها من الآلهة الإفريقية الإله

المصرى آمون العالم والحكيم والخفى (ولا يخفى عليه شيء). ومع ذلك فإن إحدى السمات الأساسية للآلهة الرئيسية المصرية هي أنها تجمع بين آلهة كثيرة باعتبارها أوجهًا لها في وحدة واحدة، وهذه ممارسة لا وجود لها في إفريقية.

هناك كذلك فرق كبير بين مصر وإفريقيا حين يتعلق الأمر بتصوير المعبودات. فالتماثيل والأقنعة الإفريقية غالبًا ما لا تصور الآلهة؛ فهى ليست أصنامًا للآلهة. بل إنها تشير إلى الآلهة باعتبارها أفتاشًا تستمد السلطة من الأرواح التي تتوسط الآلهة، وهو ما يتناقض تناقضًا حادًا مع التصوير المباشر والمفصل المصرى للآلهة كأصنام. وكانت الآلهة الإفريقية تحل في عناصر الطبيعة، ولكنها كانت أثيرية وتوصف بالكلمات؛ فهى ليست أصنامًا. أما الآلهة المصرية فكانت غوذجًا للحلول والتصوير المادي.

وفي عالم الحياة الآخرة المحورى، كانت الفكرة المصرية الخاصة بدوات، «الأرض الأخرى»، والفكرة الإفريقية الحيوية المعممة الخاصة بالوجود الدائم والوسيط لأرواح الأسلاف في عالم خفى، ولكن في هذه الدنيا، في هذا العالم، وكذلك الصلة بين العالمين المرثى والخفى، مختلفتين إلى حد كبير. والفجوة ضخمة بين زيارات روحى البا والكا المصريتين للأحياء (ربحا لتسوية بعض المشاكل العائلية الصغيرة) والمفاهيم الإفريقية المعتادة الخاصة بانغماس الأسلاف الدائم والعميق في الحياة اليومية للأحياء، على الأرض التي ولدوا عليها.

يبدو أن نقطة الالتقاء بين جوانب الملكيّات الإلهية المصرية والإفريقية الكثيرة تشير إلى احتمال وجود كل من التأثير المصرى المباشر وغير المباشر. ويبدو واضحًا في المناطق الكوشية من النوبة وإثيوبيا والقرن الإفريقي وكينيا أنه كان هناك تأثير مبكر ومباشر للملكيّة الإلهية المصرية. وفي أماكن أخرى من إفريقيا من الكونغو إلى غرب إفريقيا إلى شرق وجنوب إفريقيا فإن التواريخ المحتملة لإقامة الملكيّات الإلهية متأخرة نسبيًا أثناء الألفية الميلادية الأولى، بل عادة ما تكون بعد ذلك. ورغم ذلك فقد كانت التشابهات بين الملكيّات الإلهية في الكثير من الحضارات الإفريقية وفي مصر قوية وتوحى بوجود أصل واحد.

شمل تتويج الملك المصرى والكثير من الملوك الأفارقة طقسًا سحريًا كان فيه العرش، كرسى الملك، مصدرًا لألوهيته. وكان الملك المصرى والملك الإفريقى بعد ذلك يُمنحان سلطات إلهية، حيث كانا يعتبران ابنين للآلهة، ومانحين لكل القوى التي تجعل الحياة الطيبة محكنة، وكانا مسئولين عن الحفاظ على النظام الكونى ومنع حدوث الفوضى أو تصحيحها.

ومع ذلك فقد كان هناك فرق جوهرى فى الدافع بين القتل الشعائرى للملك العجوز الضعيف وطقس احتفال الحب سد المصرى. إذ كان الحب سد يجرى من الناحية النظرية للمرة الأولى بعد أن يكون الفرعون قد أمضى ثلاثين سنة فى الحكم، أما القتل الشعائرى الملكى الإفريقى فكان يحدث حينما يُظن أن الملك بات ضعيفًا جدًا وفى بعض المجتمعات الإفريقية كان يرتب باستمرار بعد أن يكون الملك قد حكم لبضع سنوات فحسب.

لم يكن المقصود بالحب سد عن المصريين هو إثبات أن الفرعون الإله مازال قويًا من الناحية الجسمانية فحسب، بل كذلك لإحداث البعث والقوة المجددة له في الحياة الدنيا. أما بالنسبة للأفارقة فكان القتل الشعائري يحدث للملك العجوز لأن قواه تضاءلت ولذلك فهو لا يعكس من الناحية الجسمانية النظام الإلهي والرفاهية ولم يعد قادرًا على ضمان ذلك. وكان القتل الشعائري للملك الإفريقي، ومعه في العادة عدد ضخم من خدمه وحاشيته (وفي بعض الأحيان أكّل قلب الملك المقتول، كما في قبائل اليوروپا)، يُنهى حياة الملك المادية العادية على الأرض، ويضعه في عالم الأرواح ويمثل نسقًا من الخلافة الملكيّة؛ وهو عكس الأهداف التي كان الحب سد يسعى إليها. ذلك أن المصريين كانوا يسعون إلى تجديد نشاط فرعونهم العجوز، بينما كان الأفارقة يعجلون إرسال ملكهم إلى العالم الخفي.

تبنى النوبيون، مدفوعين بالاحتلال والتأثير المصريين، نسختهم القومية من الملكيَّة الإلهية حينما كانت لديهم سلطة مستقلة، وكان من الطبيعى أن يؤبدوا نسق الملكيَّة الإلهية حين حكموا مصر (فيما بين حوالي ٧٤٧ و ٢٥٦ ق.م). واعتباراً من القرن السادس ق.م على أقل تقدير، وربحا قبل ذلك بكثير، كانت الملكيَّة الإلهية شكلاً

متواترًا من أشكال الحكم في أجزاء كثيرة من إفريقيا. وربما انتشرت المَلكيَّة الإلهية من النوبة إلى أجزاء كثيرة من إفريقيا بعد القرن الثامن ق. م. وكانت مزدهرة بشكل واضح حين وصل المستكشفون والمستعمرون البرتغاليون إلى إفريقيا بعد عام ١٤٦٠ ميلادية.

فى ظل التشابه العام لمؤسسة المَلكيَّة الإلهية القوية فى مصر وإفريقيا، يمكن أن نتوقع وجود تشابهات فى المؤسسات الكهنوتية. أما الواقع فهو أن هذه المؤسسات مختلفة اختلاقًا جذريًا. وهذا هو الحال على نحو بارز بالنسبة لعدم وجود هياكل كهنوتية منظمة ومزارات ومعابد فى إفريقيا لها نفس الأهمية المحورية التى فى مصر. إلا أنه من الممكن أن تكون الجمعيات السرية، المنتشرة بشدة فى إفريقيا، التى تساعد الكهنة فى واجباتهم الشعائرية، هى المقابل الإفريقي للهياكل الكهنوتية المصرية المحكمة والأعداد الكبيرة من الزوجات والأجهزة الإدارية الكبيرة والأعداد الكبيرة من العبيد، شأنهم فى ذلك شأن الملوك المصريين.

تميل الاحتمالات نحو وجود تأثير مصرى على مؤسسات الملكيَّة الإلهية الإفريقية وليس العكس؛ إلا أنه من المكن قلب المسألة من الناحية النظرية. فمن المكن رؤية أصول الملكيَّة الإلهية في دول إفريقية كالسودان أو بشكل متزامن في دول شرق ووسط إفريقيا ومصر في فترات تسبق عام ٣٥٠٠ ق.م، حين كانت تلك المناطق متشابهة ثقافيًّا. ويمكن النظر إلى الممارسة الإفريقية الخاصة بقتل العرافين/ صانعي المطر شعائريًا حين يهرمون أو حين يخفقون في تحقيق النتائج على أنها سلف الممارسة التي خففها المصريون باحتفال الحب سد.

هناك جوانب عديدة أخرى من الديانات الإفريقية التي يمكن إرجاعها إلى أصل مشترك، أو إلى التأثير المصرى، أو إلى التطور الإفريقي المستقل الذي أتى بمعتقدات شبيهة بالمعتقدات المصرية. وإحدى نقاط الالتقاء تلك هي «كرا» (قوة الحياة) عند قبائل الأشانتي الغانية. وهي تشبه بوضوح «كا» المصرية، ليس من الناحية الصوتية فحسب، بل كذلك باعتبارها قوة الحياة وجزءًا من روح الإله الخالق في كل شخص.

من الواضح كذلك أن هناك تشابهًا بين الكثير من الأشياء المستخدمة في الحياة اليومية المصرية القديمة والإفريقية. يشمل ذلك باروكات الشعر المجدول والأمشاط

والمرايا والأسرَّة والكراسي ومساند الرأس والسلال والجرار والصناديق. ومن ناحية أخرى تختلف الحلى والمنسوجات المصرية اختلافًا كبيرًا عن أقدم النماذج الإفريقية التي عُثر عليها من هذه الأشياء، ولم يُعثر على زجاج أو قاشاني إفريقي باكر.

يبدو أن النقطة الجوهرية هي أنه ما إن ظهرت مصر المميَّزة بعد عام • • • ٣ ق . م حتى حدد تميزُها ثقافتها وديانتها. وكان اتجاه مصر الباكرة هذه هو أن تكون جزيرة في حد ذاتها. وشيئًا فشيئًا، وعلى مر القرون والألفيات، ورغم استمرار بعض التأثيرات الاقتصادية الإفريقية، أصبحت مصر في الغالب جزءًا من الامتداد المصرى الغرب آسيوى من النواحي السياسية والثقافية والتجارية والتكنولوچية. وظهر امتداد مشابه من البني التكنولوچية والمجتمعية من النيل المصرى إلى دجلة في بلاد ما بين النهرين؛ ولكنه لم يمتد إلى داخل إفريقيا السوداء، باستثناء النوبة بالطبع. وكانت الكتابة والعمارة الضخمة، وأنظمة الزراعة والرى المتطورة، والقيم الحضرية جوانب مشتركة للامتداد الثقافي المصرى الغرب آسيوى بعد عام • • • ٣ ق . م؛ وهي أمور لم يكن لها وجود في إفريقيا في نفس الإطار الزمني. ومصر الميزّة وإفريقيا الميزّة كما نعرفهما لهما في الأساس سياقان ثقافيان مختلفان.

## التأثير المصرى المحتمل على الملك المخلص يسوع ابن الرب وغير ذلك من مفاهيم الملكيّة الإلهية

هل يمكن افتراض التأثير المصرى على أشكال المُلكيَّة الإلهية فيما يتعلق بالعبرانيين والمسيحيين وروما وأوروپا؟ العقبة الأساسية في سبيل مثل هذا الرأى هي غياب الإشارات المباشرة التي تشهد على أن تلك الشعوب تبنت المُلكيَّة الإلهية أو اقتبستها من المصريين. ولا يعني هذا صراحة أن هذا التأثير لم يكن له وجود. والاحتمال المزدوج بأنه كان هناك تأثير مصرى خفى في بعض المناطق وظهور مستقل بالكامل لهذا المفهوم بين الكثير من الشعوب الأخرى خيار جذاب.

وربما كان الموقف العبراني من المَلكيَّة الإلهية كذلك نتيجة للتجربة المصرية المفترضة لعدائهم التوحيدي لأى شخص خلاف يَهُوه له أى نوع من الصفات الإلهية. ومن الواضح أن العبرانيين كانوا في البداية متحفظين فيما يتعلق بفكرة المَلكيَّة نفسها وكانوا

معارضين تمامًا للملككيَّة الإلهية وتأليه الإنسان. وكان العبرانيون الأوائل، الذين غالبًا ما كانوا منغمسين في الدين وليس في السياسة، يرون أن الملك الوحيد هو يَهُوه، ملخ هاعوليم، أي ملك الكون. ورغم هزيمة القادة السياسيين لهذا التحفظ الديني، كانت الملكيَّة العبرانية باستمرار عرضة للتوتر الشديد بين السياسي والديني، حيث كانت النتيجة هي تبنى العبرانيين في نهاية الأمر لأنساق ربطت ملوكهم ربطًا وثيقًا بيَهُوه.

بدأ العبرانيون بتفضيل القضاة (شوفتيم) على الملوك. وكان القضاة شديدى التدين دون أن تكون لهم أية صفات إلهية قادة دينيين في المقام الأول ؛ على عكس نسق الثيوقراطية المصرية، الذي هو خليط من الدين والسياسة. وربحا حكم القضاة يهودا وإسرائيل منذ حوالي ١٢٠٠ ق.م حتى تنصيب شاول ملكًا للمملكة الموحدة حوالي عام ١٠٢٠ ق.م. وقام القاضى صموئيل متردداً بتسمية شاول ملكًا، ولكنه ظل يحتفظ بالصفات الإلهية للرب الواحد يَهُوه.

كانت لشاول علاقة نبوئية مهتاجة أشبه بالغيبوبة بيَهُوه يبدو أنها تدين بشيء ما لكهنة الوساطة الروحية المصريين ونسق الد نبيّيم (الأنبياء) السرياني العبراني الناشئ. وكانت إقامة شاول للملكيّة الإلهية مثارًا للجدل. فقد كان الناس من ناحية يريدون «ملكًا. . . كسائر الشعوب وكانت الضرورة العسكرية الخاصة بمقاتلة الفلسطينيين تؤيد عامل التوحيد المتمثل في الملك . ومن ناحية أخرى يبدو أن الزعماء الدينيين العبرانيين كانوا يعتبرون زمن القضاة عصرًا ذهبيّا للحرية الفردية والصلاح الذي لا تلوثه السياسة واستهلال الولاء السياسي باعتباره البداية المحتملة للفساد .

لم يكن يَهوه نفسه يحب الفكرة وأبلغ القاضى صموئيل أنهم «لم يرفضوك بل إياى رفضوا». وكان يَهوه يرى أن تأسيس المُلك تعديًا على سلطاته المُلككية الإلهية (١٦٢) وهو الأمر الذي يشير أوَلَ ما يشير إلى أن القفزة من الفرعون إلى الفرعون الإله كانت خطوة لاهوتية منطقية، ذلك أن الملوك كانوا إلهيين بالفعل.

كل ذلك كان منطقيًا لدرجة أنه بحلول القرن السادس ق. م تقريبًا كان العبرانيون، بالرغم من ابتكارهم أول نسق في العالم للتوحيد المطلق والحصري للتوحيد، لم تعد

<sup>(</sup>۱۲۲) صموئيل الثاني، ٨: ١-٢٢

لديهم كراهية للملوك ذوى الصلة الإلهية بل ومضوا إلى ما هو أبعد من ذلك بابتكارهم مفهوم الملك المخلِّص الجوهري .

يبدو أن مفهوم الملك المخلِّص يدين بشيء ما لمفهوم الفرعون الإله المصرى وخاصة وضعه كشخصية مثالية ودوره الخاص بضمان التوافق والسلام الدنيوى. ومع أن الملك المخلِّص العبراني لم يكن إلهيًا من الناحية النظرية، فقط كان يحمل من الناحية العملية صفات شبه إلهية، وعلى نحو خاص صفة ترسيخ السلام والإخاء العالميين. ولذلك كان الملك المخلِّص العبراني، ابن الملك داود، ضربًا من الشخصية المثالية التي تشبه في بعض جوانبها الفرعون ودوره في اللاهوت المصرى، حتى وإن كان الملك المخلِّص شكلاً أكثر روحانيةً وأخلاقيةً من المفهوم المصرى.

سار البوذيون على درب مشابه لما سار عليه العبرانيون فيما يتعلق برفض المَلكيَّة الإلهية، ولكنهم خضعوا لشكل من تأليه البشر اعتبارًا من القرن الثاني الميلادي على أقل تقدير بإعلانهم أن البوذيساتڤات، أي بوذاتهم المحتملين، الذين رفضوا الفناء في النيرڤانا كي يشاركوا الناس حياتهم، كانوا آلهة.

اقترب الرومان أكثر ما يكون من المفهوم المصرى الخاص بالكائن البشرى الفائق القوى القادر على أن يصبح إلهًا ويوجّه شئون البشرية. غير أن التطبيق الرومانى للمَلكِّية الإلهية كان صورة باهتة من النسق المصرى. ورغم ذلك كانت الأسباب التى جعلت أى إمبراطور رومانى يعلن نفسه إلهًا تشبه إلى حد كبير ما كان لدى الفراعنة من أسباب؛ وهى اكتساب النفوذ السياسى والعسكرى المطلق بوضع نفسه ضمن عصبة من الآلهة وليس البشر. وكان الوضع الذى جعل الملكيِّة الإلهية محكنة، في مصر وفي روما، مشابهًا كذلك؛ وهو استغلال حاجة الشعب الشديدة ليس فقط إلى حماية الإنسان الفائق، بل حماية الإنسان الفائق الحال، أى إلى إله متجسد في صورة بشرية، أو وجود الإنسان الفائق في عالم البشر. ويبدو أن أوكتاڤيان/ أغسطس (٦٣ ق. م-١٤ ميلادية) باعتباره divi filius أى ابن الإله، وأول من سمى نفسه إمبراطور روما (٢٧ ق. م)، يتطابق تمامًا مع هذا المخطط.

ظل الأباطرة الرومان بعد أغسطس يُعتبرون آلهة متجسدين في هيئة البشر . وكان أول من بلغ ذروة هذا النسق أورليان (٢٧٠-٢٧٥ ميلادية) الذي كان بالفعل نائبًا عن

الإله) Sol Invictus الشمس التي لا تنطفئ). وربما قطع دقلديانوس (٢٨٤-٣٠٥ ميلادية) شوطًا أبعد من الكل في إقامة ملكيِّة الحق الإلهي المطلق والثيوقراطية الفعلية بينما ادعى أنه ليس ملكًا.

كان من المفترض أن دقلديانوس جاء إلى السلطة طبقًا للمشيئة الإلهية، وكان «ابن الآلهة»، «خالق الآلهة» يوڤيوس (چوپيتر، كبير الآلهة اليونانيين وإله السماء) Domini Noster (ربنا). وتبنى دقلديانوس نسقًا على النمط المصرى جعله المخطط الإلهى فيه المعيل الأكبر، الواهب للأشياء الطيبة كافة التى تجعل الحياة ممكنة، وهو ما يشبه إلى حد كبير الفراعنة المصريين. وكان واحدًا من أفظع مضطهدى المسيحيين. وكان موجودًا في مصر في عام ٢٩٦ لقمع ثورة قام بها أخيليوس، وبذلك أصبح آخر إمبراطور روماني يزور مصر.

بعد أن تلقى المسيحيون ما يزيد على المساعدة البسيطة فيما بين ٢٠٠ ق. م و١٠٠ ميلادية من الكُتَّاب والطوائف الرؤيويين العبرانيين، وسَّعوا مفهوم المَلككِّية الإلهية بصورة غير معقولة وخيالية. فقد غيَّر المسيحيون ورثة العبرانيين مفهوم الملك المخلِّص وألهوا يسوع. كما أنهم أعطوا مريم في النهاية وضعًا شبه إلهى هو أم الإله.

رغم قصر المدة التي أمضاها يسوع بين البشر، فقد أصبح في النهاية أنجح الآلهة التي ماتت وبُعَثت وتلك التي تجسدت في هيئة البشر. وبلغ السبيل الذي افتتحه المصريون بالفرعون الإله ذروته بمفهوم الوجود البشرى الفائق ليسوع على الأرض باعتباره المخلّص الذي لا تشوبه شائبة، والمواسى؛ فهو الراعى الصالح.

أصبح يسوع نموذجًا لنسق ابن الإله/ الإنسان الإله شبه المصرى التقليدى ، وكان فى الوقت نفسه ابن الإله الواحد ، الملك الحاكم للكون ، والإله نفسه داخل الثالوث وهو ما يعد وحدة كذلك . وتشبه تلك الجوانب من مفهوم يسوع مفاهيم الفرعون الإله/ الإنسان الإله وابن رع وثالوث آمون/ رع/ پتاح العضوى ، حتى أنه يبدو من المستحيل استبعاد وجود نوع ما من التأثير المصرى .

يبدو أن مفهوم يسوع يدين بما هو أكثر من ذلك للإله أوزيريس. فقد بدأ أوزيريس حياته باعتباره الإله الأرض چب) الذي

مارس ذلك الدور أيضًا. ولكن في فترة ما في المستقبل كان أوزيريس مثل يسوع كذلك، وهو نوع من الإنسان/ الإله، أي الإنسان والإله، الذي يشارك في حياة البشر ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم. لقد كان الإله الذي تعزو إليه الأساطير دفع مصر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعتقدات الدينية البدائية إلى المعتقدات الدينية المتقدمة. وكان بعث أوزيريس ووعده الجميع بالبعث بعد الموت أسمى عطية يمكن أن يقدمها إله للبشر.

ربما كان لبعث أوزيريس إلى جانب التحول الزراعى اللاهوتى الغرب آسيوى للتجدد الربيعى إلى البعث البشرى، وبشكل خاص عينانا ودموزى (تُمُوز «الشاب الخالى من العيوب» في بابل اللاحقة) السومريان وبعل وأدونيس الكنعانيان، أدوار في تطور مفهوم يسوع الذى بُعث بعد موته. وعلى أقل تقدير كان لسياق الآلهة التي تبعث بعد موتها في اليونان في تلك الفترة مع ظهور پرسيفوني/ كورى (\*) وديونيسيوس (\*\*) وإغراء الأنساق اللاهوتية الخاصة بابن الإله/ ابن البشر في يهودا في تلك الفترة، والمعرفة الواسعة العامة بقصص أوزيريس وتموز وأدونيس تأثير لاهوتي كبير على تطوير طبيعة يسوع.

من الواضح أن دور المخلّص القومى والشخصى لأوزيريس، ومعه الدفء والعطف والحياة الآخرة التى لها معنى كان صوراً سبقية للأدوار التى قام بها يسوع فيما بعد. فمن المفترض أن يسوع يحقق وعود التحالف الذى جرى مع إسرائيل، وهو كذلك مخلّص عالمي وشخصى وغفور، يستخدم مفهوم الحب في الحياة الدنيا والخلاص في الحياة الاخرة.

السؤال الذي يحق طرحه ولا يمكن أن يجيب عنه أحد أبدًا هو: هل يمكن ظهور مثل هذين الإلهين المتشابهين على نحو مستقل تمامًا؟ ومع ذلك فإنه حتى إذا كان من

<sup>(\*)</sup> الاسمان لالهة القمح الشابة في أساطير اليونان وهي ابنة ديمترا. وإذا كانت الأم واهبة القمح فإن الابنة هي روح القمح. وبعد أن خطفها إله الجحيم هاديس وأصاب الأرض جدب شديد، أمر زيوس كبير الآلهة أن تعود إلى الأرض نصف العام وتبقى في هاديس النصف الآخر، رحمة منه بالبشر المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> يرتبط ديونيسيوس ارتباطا وثيقًا بالإلهة ديميتر وكان بُحتفل بأعياده في الشتاء (لاعتقادهم بأن الإله يعاني) وفي الربيع (لاعتقادهم بأن الإله قام من رقدة أشبه بالموت) المترجم.

المحتمل أن اللاهوت والميثولوجيا المصريين والمفاهيم الغرب آسيوية مصادر للإلهام بالنسبة لجزء من اللاهوت المسيحى، فإن مفاهيم المسيحية المبكرة المميزة مثل النزعة العالمية التى تتميز بالمساواة (إلا بالنسبة للمرأة) والحب والإخاء ومفهوم العفو التام السامى لا يمكن أن تدين بالكثير لأنساق اللاهوت السابقة.

فى أوروپا العصور الوسطى وما بعدها، كان الحكم السياسى والدينى بالحق الإلهى ميراثًا من العصور القديمة (بما فى ذلك العصور المصرية القديمة) وتحريفًا لمبدأ يسوع الذكى «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(١٦٣).

تطورت النزعة الاستبدادية للعاهل، التي يبدو أنها بدأت بشارلمان (٧٦٨-٨١٤ ميلادية) باعتباره إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، إلى مفهوم العصور الوسطى القائل بأن الرب منح سلطة سياسية مطلقة للملك وسلطة روحية مطلقة للكنيسة. ولكن بطبيعة الحال كان كل من الملوك والبابوات يرغب في أن تكون له السلطتان معًا. باختصار، كانوا يريدون نسقًا على النمط المصرى، دون أن يعوا ذلك بالضرورة. وبحلول القرن السابع عشر بلغ مفهوم الملك المسيحى الذي يحكم بطريقة استبدادية بموجب الحق الإلهى ولا يخطئ - سياسيًا أو دينيًا - ذروته .

كان مفهوم الحق الإلهى الملكى في صراع دائم تقريبًا مع مفهوم الحق الإلهى البابوى والحقوق الإلهية له "أمير الكنيسة". ولم يكن البابا معصومًا من الخطأ في الأمور الدينية لقرون فحسب، بل إن الكثير من البابوات فعلوا أقصى ما يمكنهم لمد هذه العصمة إلى المجال السياسي أو لمنع الملوك من تعيين الأساقفة. وبقى الحق الإلهى الملكي باعتباره مفهومًا سياسيًا في إنجلترا حتى الحرب الأهلية الإنجليزية وإعدام تشارلز الأول في عام ١٦٤٩، والثورة الفرنسية وإعدام لويس السادس عشر في عام ١٧٩٢.

وضع الفصل بين الكنيسة والدولة ، الذى حدد خطوطه العامة التعديل الأول للدستور الأمريكي في عام ١٩٠٥ وقضى به الفرنسيون بشكل مؤكد في عام ١٩٠٥ ، نهاية حقيقية على الأقل في الغرب لفاهيم الحق الإلهى الملكي. ومع ذلك لا تزال (١٦٣) انجار مرقص ، ١٢: ١٧ .

العصمة البابوية تترنح في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بادعاء أنها جزء من التفويض الإلهي للبابا .

توجد أنساق المككّية الإلهية القوية التى لا تربطها صلة واضحة بمصر وأفرزت أنماطًا عديدة من الملوك الإلهيين في إطار الأنساق شديدة الاختلاف من الاعتقاد الديني في أضحاء العالم؛ من نسق «أبناء السماء» الصينيين الخيِّر والصالح نظريًا بعد كونفوشيوس (ح. ٥١ - ٥٥ - ٤٧٩ ق. م) إلى نسق «أبناء الإله» الشيانتو القديرين في اليابان بعد القرن الرابع ق. م، إلى تضحية «أبناء إله الشمس إنتي» شديدة القسوة بالحيوان والإنسان الحاصة بأباطرة الإنكا وأباطرة الأزتك لهويتزيلوپوتشتلي إله الحرب والشمس وكويتزالكوتال الإله الخالق وإله الشمس والريح في المجتمعات العسكرية الهندية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

لا شك في أن المَلكِيّة الإلهية وتأليه البشر بأشكاله المختلفة كانا حاجة شاركت فيها البشرية جمعاء تقريبًا في أزمنة وعصور مختلفة . ولا شك في أن ما أحدثته المَلكِّية الإلهية وتأليه البشر من خراب ودمار كان هائلاً . ولا شك في أنه لا يمكن لأحد أن يؤكد ما إذا كان بالإمكان وجود نسق آخر في أي وقت محدد قبل رفض المَلكِيّة الإلهية أم لا . ولا شك في أنها ظهرت على نحو مستقل في معظم أنحاء العالم . ولا شك في أن أصل تأليه البشر ـ في الحياة الدنيا أو كأسلاف ـ ضاع في ظلام الزمن . ولا شك في أن أول شعب معروف دمج معتقداته في لاهوت معقد خاص بالمَلكِيّة الإلهية هو الشعب المصرى . والسؤال الذي لا جواب له هو : هل أثرت المَلكِيّة الإلهية المصرية في الخفاء وبشكل غير مباشر على غرب آسيا وأوروپا؟

## الاتصال المصرى العبراني: الصلة والرفض الكبير

حتى إذا قبلنا حقيقة العلاقات المصرية العبرانية المتواترة على الأقل اعتبارًا من أواخر القرن الثالث عشر ق. م، تظل المشكلة الأساسية هي أن التأكيد المعقول القليل جدًا للتأثير المصرى العبراني يبدو معقولاً. ورغم ذلك يمكن اعتبار الدور المصرى مقبولاً على نحو معقول في العديد من المجالات المهمة بين العبرانيين، وخاصة ظهور التوحيد والواقع المصرى الحقيقي جزئيًا أو الحقيقي أو المفترض على أقل تقدير في وضع أسطورة الخروج القومية العبرانية المؤسّسة، واقتباس الملكيّة الإلهية.

المجال الذى يمكن فيه طرح أسئلة محيرة بشأن دور الصلة بمصر هو مجال الأخلاق غير السحرية، وهو المجال الذى قدم فيها العبرانيون أول الإسهامات وواحدًا من أكثرها أصالة. فإعلان يَهُوه لموسى في سفر «اللاويين» الآية ١٨: ٣ بأنه «مثل عمل أرض مصر... لا تعملوا» كان يشير إشارة واضحة إلى الوعى بالممارسات المصرية عبر الحدود، وخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والرفض الواضح لتلك الممارسات. ولكن هذا الرفض للأخلاق كاملاً كما قد يبدو؟

لو أزلنا من على عنخ ام ماعت («العيش بماعت») جوانبه السحرية والبدائية الفجة لوجدنا أنه يشارك نموذج الصلاح العبراني تساداقاه الخاص بصلاح السلوك اللائق في المجتمع اهتمامه؛ أي فعل ما هو أخلاقي. ولا تختلف الجوانب الأخلاقية في «الوصايا العشر» وفي ماعت، كما وصفت في «الاعتراف السلبي» في «كتاب الموتي» وخاصة في السبايت، متون الحكمة، اختلافًا كبيرًا. بل ظل الصلاح والعدل مرتبطين بالإله بالنسبة للعبرانيين والمصريين. إذ كانت الآلهة والإلهات المصرية والإله العبراني يرغبون في الصلاح والعدل والنظام؛ حتى وإن عزوا مضامين شديدة الاختلاف لهذه المفاهيم.

الفرق الرئيسي بين أخلاق التوحيد العبراني وأخلاق ماعت هو أن مشكلة وجود الشر البشري لها مدلول محوري بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين، بينما كان المصريون راضين عادةً بأن يبدوا فحسب ولاء كلاميًا كاذبًا للتفسير الأخلاقي لماعت باعتباره كفاحًا وواجبًا بشريًا. وكان السلوك الأخلاقي هو القانون بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين اللاحقين؛ بينما كان سلوكًا لائقًا موصى به في المجتمع بالنسبة للمصريين.

يوضح العهد القديم بإسهاب أن العبرانيين كانوا يكافحون بحماس لتحقيق مبدأ التساداقاه والوصايا العشر ونجحوا من حين لآخر على الأقل في تحقيقها. أما المصريون فلم يفهموا أهمية مشكلة الشر على المستوى البشرى؛ إذ كان الشريماثل الفوضى وكانا الثنائية الأزلية الضرورية والحتمية. وكانت وظيفة الفرعون والآلهة، وليس الأفراد كافة، محاربة الشر والفوضى وهزيمتهما. وكان المصريون يتظاهرون بأنهم يتصرفون تصرفًا أخلاقيًا ولم يكونوا يشعرون بالذنب بسب التظاهر. وكانوا متشبثين بصدق باستخدام التكنيكات السحرية التأثيرية الخاصة بالآلهة والتعاويذ السحرية لمنع أي شر

أو التغلب عليه واكتساب الحق في الحياة الآخرة. ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الشر والفوضى ؟ بل كان عليها محاربتهما في صراع يومي لا ينتهى أبدًا. أما يَهُوه فكان يسيطر على الشر والفوضى. وكانت الوصايا العشر، المفترض أن يَهُوه أعطاها لموسى، تعبر عن إرادة يَهُوه وكانت من نفس جوهر الإيمان به باعتباره الإله الواحد. وكان على الإنسان أن يكافح من أجل تطبيق الوصايا العشر ؟ أما كفاح يَهُوه فكان فقط العثور على سبل لتشجيع الإنسان على حب التساداقاه، أي الصلاح.

يبدو من الممكن افتراض أنه اعتباراً من العصور المبكرة جداً، بل وربما بحلول القرن الثاني عشر ق. م، كان القانون المرتبط بيهوه مقدسًا عند الإسرائيليين. وكانت الوصايا العشر تمثل محاولة مترابطة منطقيًا للحكم بالقانون ومستقلة عن احترام الفرد أو المجتمع للأخلاق، وكانت تتعارض في كثير من الأحيان مع الجانب العدواني للفرد والمجتمع. كما كانت الوصايا العشر تمثل محاولة للتوصل إلى قانون قائم على المساواة يربط بين الحاجات البشرية والتعطش البشري للعدل. وكانت تلك المحاولة لتحقيق المساواة تميز القانون الأخلاقي العبراني تمييزًا جوهريًا، ليس عن ماعت المصرى والمجتمع التراتبي المقدس المصري فحسب، بل كذلك عن القانوني التراتبي الذي وضعه الملك البابلي حمورابي (ح. ١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م). وبحلول القرن السادس ق. م ومع ظهور النبيين إشعياء وإرميا، كان العبرانيون قد ابتكروا نسقًا من الأخلاق العالمية غير السحرية والمحايدة. وفي القرن الأول الميلادي كان القانون الأخلاقي اليهودي المسيحي المبكر قد بلغ ذروة هذا التطور باختراع تساداقاه فائق يختلف اختلافًا جوهريًا عن القيم الأخلاقية العبرانية من خلال افتراض النموذج المثالي للعفو الذي لا يفوقه شيء ، وهو الشيء الذي وضع المسيحية على ذروة تاريخ الأخلاق الموحى بها دينيًا .

والاستنتاج المعقول هو أن القفزة العبرانية، ومن باب أولى القفزة المسيحية، إلى الأخلاق اللاستحرية القائمة على المساواة كانت ضربًا من القفزة التي لم يقفزها المصريون. غير أن الاستنتاج الآخر هو أن الأخلاق العبرانية خرجت من عجينة سحرية معقدة اشتركت فيها مع مصر.

إذا كان نسقا الأخلاق المصرى والعبرانى المختلفان اختلافاً جوهرياً يشتركان بصورة غريبة فى بعض الجذور المشتركة، فيبدو أنه ليست هناك أسباب غريبة لهذا العدد الكبير من التشابهات بين الديانتين المصرية والعبرانية، ويبدو بقوة أن تفسير هذه التشابهات هو التأثير المصرى والسومرى، ويمكن القول بأن كلاً من الشعائر والسحر العبرانية والمصرية تنبع إلى حد كبير من نفس غط ديانة الطبيعة المشوبة بالمفاهيم الطوطمية الشائعة فى المجتمعات ما قبل التاريخية والقديمة كافة على وجه التقريب، ومع ذلك فهناك الكثير جداً من التشابهات المذهلة والمفصلة بصورة لا تنفى احتمال التأثير المصرى، فالتأثير المصرى السحرى والشعائرى الكبير على اليهودية أمر مرجح، ومن نواح كثيرة، يبدو أن إسرائيل قامت بكل من الانتقاء والانقطاع الجوهرى فى ميراثيها السحريين المصرى والسومرى.

وهناك تشابهات عبرانية مذهلة مع النسق المصرى في مجال التماثم السحرية ، رغم رفض العبرانيين النظرى الصارم للسحر وخاصة السحر المصرى . وكشأن النسق المصرى ، يجمع نسق التمائم العبرانية بين استخدام التميمة مع تلاوة التعاويذ (كشافيم) ، وكتابة «كلمات القوة» داخل التميمة أو عليها وتسمية (اسم الروح ، رن ، المصرى) الشياطين والقوى الشريرة التي تجرى محاربتها أو اجتذابها . وكان العبرانيون يرون أن حروف الأبجدية تماثم قوية ، تمامًا مثلما كان يرى المصريون أن الحروف الهيروغليفية مدو نتر ، كلمات الآلهة .

كان العبرانيون، شأنهم شأن المصريين، يستخدمون التمائم والتعاويذ على نطاق واسع وكانت تمائمهم (كمعيا) شبيهة بتميمتى الحماية والرفاهية المصريتين مكت ووچا. وكانت الكمعيا تتضمن التيفيلين (التعاويذ)، والعلب الجلدية التى تلبس عَل الجبهة والذراع اليسرى أثناء صلاة الصبح، والتاليّت أو شال الصلاة ذو الشراريب، زيتزيت المعقودة بطريقة تشكل القيمة العددية لكلمة زيتزيت وهى ٦١٣، وهو كذلك عدد الميتوقوت، أى الوصايا والالتزامات الشعائرية، بينما يلبس الذكور البالغون المتدينون الزيتزيت نفسها في كل الأوقات، ويوضع صندوق الميزوزاه الذي يحتوى على الكتاب المقدس على العضادة اليمنى لأبواب المنازل والغرف، أمّا هلال السحارون

الوقائى فيلبسه الملوك والنساء والإبل، وهناك الهامسا، يد الرب، والماجن داڤيد، نجمة داود باعتبارها حماية من العين الشريرة والأرواح الشريرة والشياطين، واللهاشيم، تعاويذ الثعابين لحماية النساء من ليليث أثناء الولادة، والريمًاون، الرمان الذي يستخدمه الكهنة في المعبد، الخ.

علق الكثير من الشعوب القديمة في أنحاء العالم أهمية سحرية قوية على الأسماء، بينما قطع المصريون والعبرانيون شوطًا بعيدًا جدًا في هذا المجال. وهنا كذلك تكشف أنساق الأسماء المصرية والعبرانية عن تشابه كبير. فمن الواضح أن الاسم المصرى، رن، والاسم العبراني، شم، لهما صفات دينية. ففي النسق المصري كان رن أحد أرواح الشخص الخمس، وَفي كلا النسقين تعني معرفة اسم الشخص فهم هويته وتتيح إمكانية التأثير والسيطرة عليه. وكما تقول أبيجايل في سفر صموثيل الأول الآية ٢٠: ٢٥ «لأن كاسمه هكذا هو». وفي سفر الخروج، الآية ٣: ١٤ أخفى يَهُوه اسمه الحقيقي وراء يهوه «أهيه الذي أهيه» (أكون ما أكون). وربما تعلم موسى بادعاء ذلك درسًا من الممارسة المصرية الخاصة بأسماء ألهتهم وشياطينهم الحقيقية المخفية. وكان العبرانيون يغيرون اسم الشخص الذي يتولى مسئولية جديدة؛ في سفر التكوين، الآية ١٧: ٥، أصبح أبرام إبراهيم حين قُدِّر له أن يصبح «أبًّا لجمهور من الأم» تمامًّا مثل فرعون حين يعتلي العرش، فقد كان يتخذ أربعة أسماء جديدة بالإضافة إلى اسم مولده. وبين المسيحيين اليهود الأوائل نجد أن يسوع في إنجيل متى، الآية ١: ٢٣ أصبح كذلك عمانو تيل - «الله معنا» - قبل أن يؤسس هو نفسه ، في إنجيل مرقص ، الآية ١٤: ٣٦، أكثر تغييرات الأسماء جميعًا جوهريةً، حيث يصبح يَهُوه «أبا»، أي أبي. وواصل محمد في القرن السابع هذا الأسلوب في تغيير الأسماء ليتحول يَهْوه/ أبا إلى الله(\*).

ربحاكان لنسق الأرواح المصرى (الذى تتصل فيه أرواح عديدة بالجسد عند الوفاة وتحييه) دور فى تحديد مفهوم الروح العبرانى، «نفش» أو «نشاماه». وكان العبرانيون يعتقدون كالمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناك روح بلاً جسد. ومازال اليهود

<sup>(\*)</sup> كان لفظ الجلالة الله معروفًا عند العرب وليس الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو الذي أتى به، بدليل أن أباه كان اسمه عبد الله ـ المترجم.

الأرثوذكس المغالون يؤمنون بهذا، حتى وإن حدث أثناء العصر التلمودى المتأخر (قبل ح. • • ٥ ميلادية) أن أدخل اليهود نوعًا ما من الفصل بين الجسد والروح . وبينما كان هناك اعتراف بالرأى العبرانى المعتمد الخاص بمغادرة الروح للجسد عند الوفاة كى تعود للرب، فقد خمنوا أن الروح تعاود الاتحاد مع الجسد فى البعث النهائى (وهو ما يشبه من نواح كثيرة ما كانت تفعله روحا البا والكا المصريتان).

ربما كان الأمر الأكثر إثارة للدهشة بين اليهود في العصر التلمودي وبين القبالايين المتأخرين (اعتباراً من ح. القرن الثاني عشر الميلادي) أنه كان هناك اعتقاد، يشبه اعتقاد المصريين، بوجود أكثر من روح؛ وكانت تلك هي «نشاماه يتراه» وهي روح إضافية يهبها الرب يوم السبت.

يشبه «رواخ ها قُدش» العبراني، وهو مبدأ نَفَس الحياة الذي خلق به العالم ويكشف عن وجوده في هذا العالم، مبدأ قوة الحياة ونفسها المصرى، عنخ، بما في ذلك الطريقة التي كانت توضع بها تميمة عنخ إلى جانب المنخارين لاستنشاق قوتها.

ربحاكان الإيمان العبراني بوجود يَهُوه، الشخيناه، في تابوت العهد، وفي قبة العهد، الميشخان، التي تحتوى على ألواح الوصايا العشر التي وضعت فيما بعد في قدس أقداس الهيكل، قُدش هاقُدشيم، بوحي من الوجود الإلهي لروح الكا الخاصة بتمثال الإله المصرى في قدس أقداس المعبد، أو كوة التمثال، وفي مقاصير القوارب التي كانت تنقل تماثيل الآلهة في المواكب.

وكانت قبة العهد نفسها قدس أقداس محمول لتابوت العهد بناه العبرانيون في التيه بعد هروبهم من مصر، وفيه تشابه مذهل مع مقصورة المركب، ويا، باعتبارها معبدًا طافيًا ومعبدًا متحركًا، لنقل تمثال الإله. وبالطبع يشبه قدس الأقداس وتابوت العهد في المعابد اليهودية اللاحقة، حيث تُحفظ التوراة، قدس الأقداس المصرى، رع پر.

وربما كان المبدأ العبراني الرئيسي الخاص بخلق الإنسان على هيئة الرب يدين بشيء ما لمصر، في حين أنه قد يدين بما هو أكثر للمفهوم السومرى الخاص برؤية الآلهة على أنها بشر فائقون لا مثيل لهم. وكان الفرعون الحاكم باعتباره حورس، ابن رع أو آمون رع، يُنظر إليه باستمرار على أنه صورة الآلهة على الأرض. ويبدو أن المصطلح

المصرى المتواتر للبشر وهو «الماشية النبيلة»، الذى استخدمه فى عصر الفرعون خوفو (ح. ٢٥٥١-٢٥٢٨ ق.م) الساحر چيدى، يشير إلى تلمس الطريق نحو إضفاء الصفات البشرية على الآلهة.

ومن الممكن كذلك أن يكون المصريون قد أثروا تأثيراً قويًا على موقف العبرانيين من الحيوانات، بالمعارضة المباشرة أو بشكل إيجابي. فقد كانت التضحية بالحيوان عنصراً أساسيًا في الديانة العبرانية القديمة، ولكن طبقاً للكثير جداً من آيات العهد القديم فمن الواضح أن التضحية كانت مخالفة لنمط الأضاحي المصرى الذي يمارس لإرضاء «الأصنام» ولأكل دم الحيوانات، أي أكل أرواحها. ومع ذلك تشبه التضحية الشعائرية السحرية بالبقرة الحمراء التي لا شية فيها (أدوم پراه) للتطهر من الذنب والدنس تشبه الممارسات المصرية والمعايير المبالغ فيها الخاصة بتحديدها تلك المعايير المستخدمة لتحديد العجلين أبيس ومنقيس المصريين. وتعود الأصول العامة للنسق العبراني الخاص بحماية الحيوانات الذي بلغ ذروته بالقبول العام لوجود «أرواح» للحيوانات إلى فترات بعيدة فيما قبل التاريخ، ولكن من المكن كذلك أنه تلقى تعزيزاً قوياً من مصر العابدة للحيوان والمحبة للحيوانات.

وكان التنظيم القبلي الإسرائيلي المبكر الذي يضم رئيسًا لكل قبيلة من القبائل الاثنتي عشرة في مواقع جغرافية محددة، وأعلام وشارات طوطمية مميزة، ونظامًا للتجنيد العسكري، يشبه نسق السپات/ الأقاليم المصري.

قد يدين بعض الطعام العبرانى الطاهر، الكوشير، وقوانين أوانى الطعام بشىء ما للمحرمات الغذائية الخاصة بالأقاليم. وربحا تعود أصول كراهية العبرانيين المسيطر على تفكيرهم للحم الخنزير وتحريمهم أكله إلى بغض المصريين للخنزير باعتباره أنجس الحيوانات، ذلك أنه الحيوان المرتبط بست والمسئول عن إصابة حورس بالعمى. كما قد يدين تحريم العبرانيين لبعض أنواع السمك والقشريات بشىء ما لرفض المصريين العام لبعض أنواع السمك والقشريات باعتبارها نجسة وشريرة.

مع أن إبراهيم أمر بالختان قبل إقامة العبرانيين في مصر، كما جاء في العهد القديم، ومع أنه يبدو أن العبرانيين أول شعب معروف يعطى تلك الأهمية الكبيرة للختان بفرضه على الذكور كافة ، فمن المحتمل أن العبرانيين تبنوا هذه الممارسة بعد إقامتهم في مصر . وعلى أقل تقدير يمكن أن تكون الممارسة المصرية الخاصة بختان أبناء العائلة المالكة والكهنة الأعيان قد عززتها .

على أية حال، فهذا هو رأى هيرودوت، إن نحن افترضنا حيث يبدو من الصواب افتراض ذلك أنه في زمنه (ح . ٤٨٤ - ٤٢ ق . م) كان «السوريان من فلسطين» هم اليهود. ويقول هيرودوت إن «السوريان من فلسطين يعترفون بأنهم تعلموا عادة [الختان] من المصريين . . . » (١٦٤).

عبَّر سترابو عن رأى مخالف في القرن الأول الميلادي، حيث كان يعتقد أن نسل الكاهن المصرى موسى من اليهود هم الذين بدأوا ممارسة الختان ومن المستحيل قبول هذا الرأى، على أساس أن الختان مصور في نقش بمصطبة عنخ ماعت حور بسقارة (ح. ٢٣٠٠ ق. م) وهناك وصف له على لوحة نجع الدير التي تعود إلى عصر الانتقال الأول (ح. ٢٠٥١ - ٢٠٥٥ ق. م). وكان سترابو يعتقد كذلك أن اليهود أسسوا ختان الإناث، ولكن ليست هناك أية إشارات يهودية معروفة إلى ختان الإناث.

ومن المهم أن نؤكد مرة أخرى على أنه بالرغم من التأثيرات المصرية المحتملة الكثيرة، فإن إسرائيل في اتجاهها الديني الرئيسي - في الأخلاق، كما في بدايات التفكير غير الأسطوري المجرد والتوحيد الصارم، وفوق هذا وذاك السمو فوق المادة، وفي انقطاع المفهوم القائل بأن الإله في الطبيعة ـ كانت بمثابة رفض ضخم للمبادئ الدينية المصرية؛ ولا شك أنه الرفض الضخم الأول من نوعه.

## الصلحة المصرية اليونانية

السحر المصرى والعقلانية اليونانية اثنان من أكثر الأنساق تناقضًا في تاريخ البشرية . وبهذا المعنى كانت مصر واليونان متعارضتين تعارضًا شديدًا، كما سنرى ؛ ولكن هذا التعارض المفرط في التبسيط لم يؤثر على التأثير المصرى المحتمل والكبير على الديانة والميثولوجيا والنزعة السرية اليونانية ، وخاصة الطقوس السرية الأورفيوسية ، وانتشار عبادة إيزيس في أنحاء العالم اليوناني الروماني .

Herodotus, Books I-II, 2.104.3. (171)

Strabo, The Geogrphy, XVI.2.37. (\10)

من المؤكد أن هناك أراءً أخرى، وخاصة القول بأن الديانة اليونانية نشأت على نحو مستقل عن مصر. وهذا صحيح من الناحية النظرية، إلا أنه يعنى ضمنًا أن التشابهات العديدة في المفاهيم الدينية والأساطير بين مصر واليونان كانت مصادفة أو جاءت من مصادر أخرى. كما يوحى بأن ربط اليونانيين الكثير من آلهتهم وإلهاتهم بالآلهة والإلهات المصرية واعتقاد العديد من المؤلفين اليونانيين بأن مجمع الآلهة المصرى كان غوذجًا احتذى به مجمع آلهتهم أمور مضلّلة بالمرة. إن هذا كله يمكن تصديقه ويجعل التأثير المصرى على اليونان الاحتمال الأرجح.

كانت مصر على امتداد ١٥٠٠ سنة على الأقل حلقة بين المفاهيم الدينية المصرية والغرب آسيوية الصرفة وكريت والعالم اليوناني الروماني القديم. ورجما كان التأثير الديني في هذا المجال، وخاصة في غمط الآلهة التي تُخلق ووظائفها وقدراتها، مباشراً وكبيراً. والحقيقة أنه قد يكون أحد أبرز الأدوار التي قامت بها مصر في تاريخ الدين على نحو كبير هو النقل المبكر للكثير من القيم والشعائر الدينية التعددية المصرية والغرب آسيوية إلى اليونان ومنها إلى روما. ولا شك في أن الديانة المصرية قامت بهذا الدور وأثرت تأثيراً قويًا على عالم البحر المتوسط بعد العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق. م).

ربما بدأ هذا النقل في عهد الفرعون منتوحت نبحبت رع الثاني (ح. ٤٤٠٥- ٤٠٠٢) الذي أعاد توحيد مصر وأسس الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ ق. م) واستهل فترة عظيمة من التوسع التجارى والتجديد الفني والصلات والفتوحات واسعة الامتداد المتوسطى. وربما أخذت الحضارة المينوية التي تأسست في كريت حوالي عام ٢٠٠٠ ق. م عناصر مهمة من مصر وغرب آسيا، في الوقت الذي كان فيه البر الرئيسي باليونان منعز لا إلى حد كبير وشرع للتو في التحضر وسرعان ما غرق في الفوضي قرونًا بسبب غزو القبائل الهندوأوروپية الهمجية.

تثبت الرسوم ذات التأثير المينوى في نهاية عصر احتلال الهكسوس لمصر (ح. ١٦٠٠ - ١٥٥٠ ق. م) اتصال مصر بكريت (كفتيو باللغة المصرية). ومن الواضح أنه تعاظم اعتباراً من حوالي عام ١٥٥٥ ق. م أثناء الكفاح ضد الهكسوس. ومن الواضح

كذلك أن مصر تفاوضت على الحماية الحربية التي يقدمها المينويون، وهو ما أدى إلى زيارات متكررة للبحارة والدبلوماسيين والتجار المينويين لمصر. ويبدو كذلك أن المصريين والحضارة المينوية المتقدمة جداً مارسوا تأثيراً متبادلاً على بعضهم البعض.

وهناك أدلة تصويرية ونصية وبقايا فخار تشير إلى قدر كبير من التجارة والاتصالات المتكررة، بما في ذلك البعثات الدبلوماسية بين مصر والعالم الإيجى اليوناني اعتباراً من القرن الخامس عشر ق.م. وابتداء من عهد حتشپسوت في ح. ١٤٧٣ ق.م، تثبت تلك الزيارات النقوش الخائرة والرسومات التي تصور المينويين، وربما غيرهم من اليونانيين، وهم يقدمون الجزية في العديد من المقابر (وبشكل خاص مقابر من خپر رع سنب، والله وسنموت، TT71 ورخميرع، و100 ). وأدى الغزو الميسيني لكريت حوالي عام ١٤٥٠ ق.م إلى تبنى الميسينين لقدر كبير من الثقافة والديانة وبعد ذلك أدمج اليونانيون جوانب كثيرة من الديانة الميسينية الكريتية.

بحلول عهد پسماتك الأول (ح. ٢٦٤- ٢١٠ ق.م)، أصبح الاختلاط المصرى اليونانى مباشراً ومكثفاً بوجود المهاجرين المهرة والتجار الطموحين اليونانيين والأعداد المتزايدة من المرتزقة اليونانيين الذين يخدمون فى الجيش المصرى، وهو الوجود الذى لقى كل تشبجيع، وأصبحت دافنى (تل الدفانة) غربى سيناء، ونقراطيس (پى إمروى)، جنوبى الإسكندرية المستقبلية، المدينتين الرئيسيتين فى المستوطنة اليونانية. وحاول أحمس الثانى (ح. ٧٠٥- ٢٦٥ ق. م) قصر وجود اليونانيين على نقراطيس بعد الثورة التى قام بها مرتزقته اليونانيون فى عام ٧٤٥ ق. م.

فى السنوات والقرون التالية كان على مصر مواجهة النفوذ والتأثير اليونانيين المتزايدين داخل أرضها وخارجها. ومن المؤكد أنه بحلول القرن السابع ق. م كانت لليونان علاقات تجارة موسعة ليس مع مصر فحسب، بل كذلك مع فينيقيا وبابل وبلاد فارس، وربما أبعد من ذلك. وحين ارتفعت اليونان إلى مرتبة القوة العالمية بعد هزيمتها للفرس في عام ٤٩٠ ق. م في ماراثون، باتت مصر عالقة بين بلاد فارس واليونان. ونادراً ما كانت مصر تكسب شيئا من هذا الوضع، حتى تحالفت مع اليونان ضد المحتلين الفرس. وكانت ذروة علاقات مصر مع اليونانين عند الفتح اليوناني لمصر في

عام ٣٣٢ ق . م وما تبعه من حكم يوناني دام ٣٠٠ عام واتضح أنه أكثر قمعًا من الناحية الثقافية من الحكم الفارسي .

كانت هناك فروق واضحة وقوية بين مصر واليونان، منذ إقامة شبكة الدول المدن حوالى القرن الثامن ق . م والإقامة الفعلية لما يمكن تسميته دولة هيلاس Hellas (اليونان) في القرن السابع ق . م .

على مر القرون المتعاقبة باتت الفروق بين البلدين جوهرية، مع ما ظهر من اختراعات في اليونان للعلوم والفلسفة والتاريخ والأدب والفنون التشكيلية والأدائية المستقلة؛ أي غير المرتبطة بالدين. وكان النحت اليوناني نموذجيًا على نحو خاص في هذا الاختلاف، من حيث بحثه عن الواقعية والأشكال الكاملة في الصورة البشرية، على عكس الاتجاه المصرى الأساسي للفن الرسمي الذي يصور القيم والأشياء الميثولوجية بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه وليس ما هي عليه بالفعل. وأكملت الأخلاق غير القائمة على الدين والمؤسسات الديمقراطية لأفراد الطبقة الأرستقراطية ومركزية ممارسة الألعاب الرياضية الصورة التي جعلت اليونان بلدا مختلفًا كل الاختلاف عن مصر.

ربما يزيد على ذلك أنه بينما ظل كل من الشعب والنخبة في مصر يميلون إلى الميثولوجي والسحرى حدث انقسام في اليونان، حيث كان الشعب يميل إلى الميثولوجيا والديانة السحرية بينما جزء كبير من الصفوة يميل إلى البحث عن الوضوح وعن العقلانية النقدية، حتى حين تمردوا على نتائج العقلانية أو استخدموا العقلانية لتبرير الدين.

على مر القرون لم يكن الموقف اليونانى من مصر متسقًا، فيما عدا الرهبة من منجزات مصر التقنية والسياسية وآثارها العظيمة. وبصورة عامة تراوح الموقف اليونانى من مصر بين الاعتراف فى القرنين السادس والخامس ق. م بالتأثير الدينى المصرى، والسخرية والاحتقار، اللذين كانوا يجدون فيهما متعة كبيرة، لما كانوا ينظرون إليها على أنها قيم دينية مصرية بدائية، وخاصة فيما يتعلق بعبادة الحيوان، ثم نشوء موقف الترفع المغرور اعتبارًا من القرن الرابع ق. م أثناء الاحتلال اليونانى لمصر.

أثناء فترة الفتح اليوناني، كان المصريون يشيرون إلى اليونان على أنها «هاو نبو»، وهى التسمية الني كانت تستخدم من قبل مقترنة بـ «واچ ور» (الأخضر الكبير) كتسمية للبحر المتوسط والبلاد الواقعة إلى وراء حدوده الشمالية.

وبناء على ما نعرفه من كتابات هيكاته الملطى (ح. ٥٤٠- ٤٩ ق. م) ومن كتابات هيرودوت (ح. ٤٨٤- ٤٦ ق. م)، فقد كان اليونانيون الأوائل يرون في مصر القديمة نوعًا من التفوق الشامل؛ المناخى والزراعى والفنى والمعمارى والعسكرى، وفوق هذا وذلك الدينى. وكان اليونانيون يرون مصر على أنها بلد أنتج حضارة عظيمة قبل أكثر من ألفى عام من إقامتهم لما يشبه الدولة المترابطة ترابطًا فضفاضًا. وكان اليونانيون الأوائل ينظرون إلى مصر المهيبة هذه على أنها سلف عظمتهم الرفيعة.

ومن المستحيل توضيح ما إذا كان هوميروس وفيشاغورس وطاليس وسولون وأفلاطون وغيرهم من الكتّاب والفلاسفة والساسة اليونانيين قد زاروا مصر بالفعل وتعلموا من الحكماء المصريين كما زعم الكتّاب (وخاصة أفلاطون، ح. ٢٤-٤٧؟ ق. م، من وديودور الصقلى، بعد القرن الأول ق. م، وپلوتارخ، ح. ٥٥-٢٥٥ ميلادية) والنقاد المدعون وحتى المؤرخون اليونانيون أم لا. وما يبدو مؤكدًا من مقارنة النصوص المصرية واليونانية أن الرياضيات والهندسة والطب المصرية كانت بدائية وبراجماتية مقارنة بما اكتشفه اليونانيون وفهموه وطوروه. ويبدو هذا الأمر كذلك بالرغم من اعتقاد أرسطو أن الرياضيات والهندسة اكتشفتا في مصر ثم جاءتا بعد ذلك باليونان. وسوف نرى بعد قليل أنه ما من سبيل لأن نعزو أي تأثير مصرى ذا شأن على الفلسفة اليونانية.

بصورة عامة، فإنه من المعقول القول بأن التأثير المصرى على اليونان كان دينيًا في الأساس وأن المجتمع المصرى التقليدي لم يتقبل الآراء اليونانية، مع أن الكهنة المصريين لهم ادعاءات متفرقة بأن الفلسفة اليونانية اقتُبست من الحكمة المصرية.

يبدو أن هيكاته الملطى (ح. ٥٤٠-٥٤٠ ق.م) كان أول شخصية يونانية مهمة يمكن من التحقق كم زيارتها لمصر وكتابتها عنها. ومع ذلك فنحن نعرف كتابه عن مصر Ges Periodos أو Periegesis (الذي يُترجم في العادة «إبحار حول العالم المعروف») من خلال بعض الشذرات والإشارات عند بعض المؤلفين اللاحقين.

تكشف زيارات وكتابات هيكاته الملطى وهيرودوت (في القرن الخامس ق. م) وهيكاته الأبديرى (في أواخر القرن الرابع ق. م) وديودور الصقلى وسترابو (في القرن الأول ق. م) و?لوتارخ (في القرن الأول الميلادي) وغيرهم عن رغبة لدى المشقفين لزيارة مصر مثلما رغبت الشعوب اللاحقة في زيارة روما ولندن وباريس ونيويورك الطليعية. وحتى إذا كان معظم هؤلاء الكُتَّاب قد روعتهم المعتقدات الخرافية المصرية، فإن «الولع بمصر» Egyptomania الخاص بعصورنا الحديثة كان له ما يماثله في اليونان منذ القرن الخامس ق. م على أقل تقدير.

وكان هؤلاء المؤلفون، وخاصة هيرودوت وسترابو، من بين قلة من مؤرخى تلك العصور الذين يهدفون إلى نوع من الموضوعية (حتى وإن كان مستوى موضوعيتهم يحمل القليل جدًا من التشابه مع ما نسميه موضوعية في الوقت الراهن). وعلاوة على ذلك فقد ارتكب هيرودوت وسترابو في أخطاء وقدموا تفسيرات خاطئة «بريئة» بسبب نقص المعرفة، وهو ما صححناه الآن تصحيحًا استعاديًا.

تصرف هيرودوت في بعض الأحيان وكأنه سائح مبالغ في حماسه مستعد لتصديق أى شيء في بلد غريب. وكثيراً ما كان عرضة للخيالات والنزعة الرومانسية وكثيراً ما سخر منه الكُتّاب اليونانيون والرومان اللاحقون، ومنهم أرسطو الذي دعاه «راوى حكايات»، وهيكاته الأبديري الذي كان يعتقد أنه «فضل الحكايات العجيبة واختراع الأساطير» على «الحقيقة»، ومانيتون الذي عيّبه «لجهله وعلاقاته الزائفة بالشئون المصرية»، وشيشرون الذي أسماه «أبا الأكاذيب»، وپلوتارخ الذي وصف كتابه بأنه «خيالات وتلفيقات». ويجمع المؤرخون المحدثون تقريبًا على رفض أجزاء كبيرة من كتاباته. ومن الواضح أن قدراً كبيراً مما أورده لا يمكن أن يكون حقيقيًا، بل هو أشياء رويت له وليس أشياء شاهدها. وكان سترابو من جانبه مفرطاً في قسوته وازدرائه ويبدو واضحاً أنه كان على معرفة بالوجه البحري أكثر من الوجه القبلي.

رغم هذه العوامل التصحيحية ، كان هيرودوت وسترابو من بين الكتاب القدامى غير المصريين الذي وصفوا في الوقت نفسه «الولع بمصر» بين اليونانيين والفروق الجوهرية الضمنية بين الآراء اليونانية والمصرية وأسهما في مساعدتنا على فهم مصر في

العصر المتأخر والعصر الرومانى فى كل المجالات. ورغم عيوب هيرودوت، فهو بشكل خاص لا يقدر بثمن بالنسبة لفهم مصر، تمامًا مثلما أن العهد القديم لا يقدر بثمن بالنسبة لدراسة مصر. وكان هيرودوت أبا ما بات يُعرف بعلم المصريات؛ وهو لا يستحق الانتقاد القاسى الذى وُجِّه له؛ أو كان يستحق كذلك ثناءً عظيمًا على دوره الريادى على أقل تقدير.

لم تصبح المدينة المقدونية اليونانية الغربية في مصر، وهي الإسكندرية (راقودة باللغة المصرية)، المدينة التي أسسها الإسكندر في مصر عام ٢٤٤ ق. م، وطورها بطليموس الأول، في نهاية الأمر أعظم مدينة يونانية للعلوم والبحث والثقافة فحسب، بل كذلك واحدة من أعظم المدن الكوزموپوليتانية في العالم الغربي. وبحلول القرن الثالث ق. م، وفي الوقت الذي كانت تضطهد فيه أثينا علماءها، كانت الإسكندرية أعظم مدينة للبحث العلمي في العالم. وبقيت الإسكندرية حتى القرن الخامس الميلادي كمدينة تطور الكثير مما أصبح النظرة الغربية الحديثة وتبادر به.

المفارقات ضخمة فى هذا المجال؛ فأعظم مدينة للعلوم والفلسفات الجديدة الناشئة تقع فى مصر، ذلك البلد الذى طور الديانة والسحر حتى أوسع درجاته ما، وربما دُمُرت مكتبة الإسكندرية على أيدى أبناء الديانة المسيحية الأواثل الذين سيصبحون فيما بعد نماذج للمدنية، ولكنهم كانوا فى ذلك الوقت يعتبرون العلوم والبحث أمورا «وثنية». إلا أن الطابع الذى تميزت به الإسكندرية هو عدم مشاركة المصريين كافة تقريبًا فى الحياة الفكرية لهذه المدينة؛ فقد كان معظم المصريين يرفضون كل ما تمثله الإسكندرية رفضًا باتًا.

جمّع المستوطنون اليونانيون في مصر ثروة ضخمة ، مما أضر المصريين . وكشأن كل المستعمرين ، كان ذلك واحدًا من أهدافهم الرئيسية ، إلا أن موقف الاستغلال العدواني هذا لم ينل مما شعر به اليونانيون من رهبة تجاه الحضارة المصرية . فقد بذل الفلاسفة والعلماء والساسة اليونانيون في الإسكندرية جهودًا ضخمة في دراسة التراث المصري التقليدي وشجعوا المصريين مثل مانيتون (بعد ح . ٣٠٠ قزم) على الكتابة عن التاريخ والديانة المصريين .

على أقصى تقدير ، يوحى الافتتان اليوناني (والروماني) بمصر بكل عقده الدونية ، وخاصة من ناحية الدين ، وبالإلهام الديني المصرى المباشر لليونان . وعلى أقل تقدير ، يوحى التشابه في الكثير من المفاهيم الدينية والميثولوجية بين مصر واليونان بتأثير كبير سببه أسبقية مصر .

قد يبدو هذا أمراً غير معقول بالنسبة للكثيرين ممن يرون أن اليونانيين كانوا مخترعى نموذج التعددية ومخترعى الأساطير البارعين في التاريخ. وليس هناك أي شك في أن اليونانيين كانوا بالفعل المؤلفين الأكثر براعة وإنتاجًا للميثولوچيا، وربما يشاركهم في ذلك الهندوس، غير أنه لا شك كذلك في أن الميثولوجيا المصرية استحوذت على اليونانيين وأثرت عليهم.

قبل أى اعتبار آخر، لابد من مراجعة الحكمة التقليدية فيما يتعلق بمن هم الذين اخترعوا التعددية الأكثر تعقيداً وعالمية؛ إنهم المصريون وليسوا اليونانيين. فلم تكن المقاربة اليونانية للتعددية في جوهرها تطوراً دينيًا أصيلاً؛ ذلك أن المقاربة العامة هي نفسها التي في التعددية السومرية المصرية، حتى وإن كانت هناك اختلافات بطبيعة الحال. فمن المؤكد أن اليونانيين القدماء مارسوا في معظم تاريخهم، وبالرغم من بعض الإغراءات التوحيدية ذات النمط الوحدوجودي، أحد أكثر الأنظمة التعددية قوة وتحفظا، إلا أنه نسق لم يكن فيه دمج للآلهة وبه القليل جدًا من التشخيص الحيواني وتحفظا، إلا أنه نسق لم يكن فيه دمج للآلهة أشمل نسق تعددي، حتى وإن راودهم التوحيد.

ومع أن الديانة والميثولوچيا اليونانيتين تحملان الكثير من العلامات المميزة للثقافة الهندوأوروبية، وبالرغم من أن الديانة اليونانية تبدو متأثرة تأثراً مباشراً بالديانات الغرب آسيوية الأخرى، وخاص ديانة الحيثيين الهندوأوروبيين، يبدو أن تأثير مصر على مجمع آلهة اليونان وعلى الشعائر والمفاهيم الدينية اليونانية كان شاملاً. وفي الممارسات السرية، كما سنرى بعد قليل، كانت للمعتقدات والتكنيكات المصرية، الحقيقي منها والخيالي، دور أساسي في تطوير الهرمسية Hermticism اليونانية.

كان هيرودوت يعتقد أن معظم الآلهة اليونانية الرئيسية مصرية الأصل وأن مصر أوحت بمعظم الممارسات الدينية اليونانية . وكان يرى أن هناك اختلافًا في أسماء الآلهة

الرئيسية مصرية أو يونانية فحسب، وليس اختلافًا في الأصل أو الهوية أو الوظائف، حيث تأتى الأسماء المصرية أولاً. ويبدو أن هذه مبالغة أخرى من جانب هيرودوت، ولكنه كان محقًا في افتراضه أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كانت تمثل نفس القوى، أو الصفات المجسدة، أو الطابع، حتى وإن اختلفت أسماؤها؛ الأمر الذي أوضحه پلوتارخ باستفاضة فيما بعد.

وكما كانت هناك تشابهات ضخمة في أدوار الآلهة السومرية والمصرية، فقد كانت تلك التشابهات موجودة على النحو نفسه بين الآلهة اليونانية والمصرية، وفيما بعد بين الآلهة الرومانية واليونانية. وكان اليونانيون يبدون قدراً كبير من الازدراء والسخرية فيما يتعلق بجوانب عبادة الحيوان الخاصة بالآلهة المصرية. ورجما كان سبب ذلك هو أنه كان هناك القليل جداً من التشخيص الحيواني في دياناتهم والقليل منه فحسب في ميثولوجيتهم، حيث يمكن للآلهة أن تتحول إلى حيوانات؛ دون أن تكون تلك الآلهة ميولوجيتهم، وبالإضافة إلى مشكلة اليونانيين مع التشخيص الحيواني المصرى، فمن الواضح أنه كانت لديهم حاجة مفرطة إلى مقارنة آلهتهم وميثولوجيتهم وديانتهم وتحديد هويتها وموقعها بالنسبة لمصر. وكانت رغبة هيرودوت المستمرة في تشبيه الآلهة اليونانية بالآلهة المصرية تشي بما في نفوس اليونانيين من رهبة تجاه الديانة والميثولوجيا المصريتين.

خلاصة القول هي أنه حتى إذا بدت الجوانب المحددة والأصيلة لكل من الديانة الكريتية واليونانية أقوى من التأثيرات المصرية التي هزتها، فإن بعض جوانب الميثولوجيا والديانة الكريتية واليونانية (وربما الكثير منها) كان يقوم على النماذج المصرية والغرب آسيوية، ويبدو أن الحد الأدنى من الحقيقة هو أن التأثير المصرى على الديانة والميثولوجيا اليونانية قد بُخس تقديره بصورة عامة على نحو كبير.

كان حربوقراط إله السكون نسخة معدلة من حورس الطفل. ويبدو أن هيكاته إلهة القمر والسحر تدين بالكثير لجكا، إله السحر. ويبدو أن پان إله الخصوبة اللعوب يدين بشىء ما للإله مين ذى القضيب المنتصب، وربحا كذلك لنسخة ذات قضيب منتصف لآمون. وكان سيلنوس، الساتورس (\*) اليوناني المعربد، يشبه بس إله المرح والرغبة

<sup>(\*)</sup> كائن خرافي بجمع بين الإنسان والحيوان، حيث يكون نصفه الأعلى بشرى والنصف الأسفل عبارة عن عجز وساقى عنزة ويتميز بالانغماس في الملذات والولع بالعربدة ... المترجم.

الجنسية . و تُعَدُ «الحتحورات السبع» التي يمكنها التكهن بالمستقبل وخاصة متى يموت الشخص تعد صورة سبقية من «ربات القدر» اليونانية Moirai ، هؤلاء الربات الثلاث وفي عصور لاحقة العجائز الثلاث اللائي نسجن حكاية المصائر البشرية مشيرات إلى من الذي سيعاني ومقدار معاناته ، ومتى يموت الشخص ، وهلم جرا .

اعتبر اليونانيون كذلك الكثير من آلهتهم وإلهاتهم مثيلاً للمعبودات المصرية. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لإيزيس التى اعتبرت مثيلاً لإلهة الحكمة العذراء أثينا، والإلهة الأم هيرا، وإلهة الزراعة ديمتر، وإلهة البعث پيرسيفونى، وإلهة الحب أفروديت (التى شُبّهت بحتحور) وكذلك فى بعض الأحيان لأرتميس الصيادة العذراء وإلهة القمر. واعتبروا ديونيسوس إله الزراعة والنشوة مثيلاً لأوزيريس، وتيفون الوحش مثيلاً لست، وأبوللو إله الرعاة والمحاصيل والطب والموسيقى والرماية والأسرار المقدسة مثيلاً كورس، وليتو التيتانة مثيلة لواچت، وزيوس إله السماء الأب مثيلاً لآمون، وهرقل البطل المؤله مثيلاً لخنسو وخرشف، وهيفايستوس الإله الحداد مثيلاً لبتاح، وأرتميس مثيلة لباستت، وأثينا مثيلة لنيت، ونخبت مثيلة لايليثيا. . . ويان وپرياپوس مثيلاً لين، وأسكليوس المداوى مثيلاً لإمحتب، وهرميس باعتباره رسول حكمة الآلهة وصاحب المعرفة السرية مشيلاً لتحوت بصفته هرميس تريسميجستوس، وهرميس باعتباره مرشد الأرواح إلى هاديس مثيلاً لأنوبيس بصفته تريسميجستوس، وهرميس باعتباره مرشد الأرواح إلى هاديس مثيلاً لأنوبيس بصفته حرمانوبيس، الخ.

من ناحية أخرى، وكما رأينا من قبل، كان إله الشمس والخصوبة والإله المعالج سيرأپيس، الذي يجمع بين العديد من الآلهة اليونانية وأوسوراپيس، وهو توليفة من أوزيريس والعجل أبيس في الحياة الآخرة، من اختراع بطليموس الأول سوتير اليوناني (ح. ٣٠٥-٢٨٥ ق. م). وقد بني العديد من السرابيومات (المعابد) لسراپيس، كان أكبرها في راقودة، وهو الجزء المصرى الأصلى من الإسكندرية. وكان هدف بطليموس الأول هو تشجيع العبادة المصرية اليونانية المشتركة، وقد ربط بين سراپيس وأوزيريس المحبوب في وقت كانت فيه شعبية أوزيريس في أعلى مستوياتها، ولكن في النهاية حقق سراپيس نجاحًا في أماكن أخرى من عالم البحر المتوسط وخاصة في روما. واستفاد بطليموس الأول من إحدى الحيل التي استخدمها الرومان على نطاق واسع

فيما بعد؛ وهي الادعاء بأن آلهة البلاد المحتلة هي في واقع الأمر نفس آلهة المحتلين، مع اختلاف الأسماء. وقد نجحت تلك الحيلة إلى حدما، ولكنها فشلت فشلاً مخزيًا حين حاول الرومان بعد عام ٣٢ ق . م إقناع اليهود بأن يَهُوه هو چوپيتر .

تحمل الأسطورة اليونانية الخاصة بمولد أيوللو، وتحرش أحد الثعابين بأمه ليتو وانتقام أپوللو تشابهًا مع حكاية إيزيس وحورس، بينما يبدو أن آلهة الخصوبة والموت والبعث اليونانية مثل پيرسيفوني/كوري وديونيسوس تدين بالكثير لكريت المينوية المتأثرة بمصر وبغرب آسيا بصورة عامة. وتشبه أساطير تقطيع زاجريوس ويبلويس إربًا تقطيع أوزيريس إربًا. وتشبه أجزاء أسطورة چاسون والمغامرين التي تشمل تقطيع بعض شخصياتها إربا وبعثهم المحتمل باستخدام السحر كذلك حكاية أوزيريس ومعتقدات البعث. وربما تأثرت الأسطورة الكريتية اليونانية أخاصة بالمينوطور، ذلك المسخ الذي نصفه ثور ونصفه الآخر إنسان، بعبادات العجول أييس وبوخيس ومنڤيس المصرية والآلهة ذات رءوس العجول بصورة عامة؛ وإن كانت عبادة العجول تعود إلى بداية العصر الحجري الجديد في أماكن كثيرة منها الأناضول وسومر حيث حارب جلجامش العجل المقدس مثلما حارب ثيسيوس المينوطور الأسطورة اليونانية.

انبهر العالم اليوناني الروماني على نحو حاص بالنسق المصري القديم والشاسع للحياة الآخرة وبالعمارة الدينية المصرية، وبالأخص الأهرام. ومع ذلك كانت مفاهيم الحياة الآخرة العامة اليونانية والمصرية مختلفة اختلافًا جوهريًا. فلم تكن المقاربة اليونانية للحياة الآخرة استمراراً أو تكراراً للحياة الدنيا ـ كما هو حال دوات عند المصريين ولم تكن مكانًا للثواب. إذ كانت هاديس مكانًا مظلمًا لا معنى له مثل كور السومرى أو شيول (الهاوية) العبراني، بل لم تكن الحقول الإلوزيونية (\*) الخاصة بالأرواح المباركة تُقارن بالحياة الطيبة في دوات.

من ناحية أخرى يبدو أن الطقوس والأسرار السحرية المصرية كانت أحد التأثيرات الرئيسية على الطقوس السرية اليونانية التي تمحورت حول هموم الحياة الآخرة السرية كما في التراثات الأورفيوسية (\*\*) والإلوسيسية (\*\*\*) والديونيسوسية (\*\*\*\*). ويبدو أن

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى إليزيوم وهو اسم الجنة في الأساطير اليونانية المترجم. (\*\*) نسبة إلى أورفيوس الشاعر المنشد الأسطورى عند اليونانيين قديمًا المترجم. (\*\*\*) نسبة إلى مدينة إلوسيسوس القديمة شرقي اليونان بالقرب من أثينا وهي موقع الأسرار الإلوسيسية ـ

<sup>(\*\*\*\*)</sup> نُسبة إلى ديونيسوس إله الخمر عند اليونانيين ـ المترجم.

أصل الطقوس السرية الأورفيوسية وأورفيوس في كريت المينوية وربما في مصر من قبلها، وخاصة الانشغال الكبير فيما يتعلق بالخلود والحياة الآخرة، ونتائج الحياة الدنيا في الحياة الآخرة، وتوجيهات بشأن كيفية التصرف في الحياة الآخرة.

يبدو أن الجنة اليونانية اليزيوم، التي كان يذهب إليها الأبطال (قبل أن تصبح مكانًا للشواب على السلوك الأخلاقي في أواخر القرن السادس ق. م) تطور للمفاهيم المينوية. ويبدو أن المفاهيم المينوية بدورها تطور للمفاهيم المصرية، وخاصة حقول يارو (الأسل) في دوات (الأرض الأخرى) المصرية. وربحا يعود جزء من أصل الفكرة الأورفيوسية المسيطرة الخاصة بالأخلاق والخطيئة والذنب إلى التفسير الحرفي والمبالغة في الجوانب الأخلاقية المتضمّنة في قانون ماعت المصري الخاص بالنظام الكوني

المعتقدات المتضمنة في الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية (ربحا يعود تاريخها إلى ما قبل عام ١٠٠٠ ق. م) بخصوص كيفية الفوز بالخلود، والأهمية الأساسية لأداء الشعائر الصحيح إذا كان المرء يريد أن تكون له حياة آخرة، والاعتقاد بأن الموت بالنسبة لمن هو عضو في الجماعات السرية نعمة، تشبه جميعها اللاهوت المصرى. والواقع أنها شديدة الشبه بحيث يبدو من المعقول استنتاج أنها تنبع إلى حد كبير من المعتقدات المصرية، حتى وإن أنكر بعض الهلينستيين وجود أي تأثير مصرى في الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية.

لا يعنى هذا أنه لم تكن هناك تأثيرات، أو اختراعات مستقلة، في تطوير الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية. فربما كان إطار الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية. تمثيل قصة إلهة الزراعة ديمتر التي سعت إلى بعث ابنتها پيرسيفوني/ كورى ـ شكل مختلف من الأسطورتين الزراعيتين القديمتين السومرية عينانا/ دموزى والمصرية أوزيريس، ويبدو أنها تدين بالكثير لاحتفالات المعابد المصرية السنوية، وخاصة تلك التي كانت تقام في معبد أوزيريس بأبيدوس. وكما هو مصور في الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية، فمن الواضح أن سعى ديمتر الجاد لإعادة پيرسيفوني/ كورى إلى الأرض يشبه كذلك سعى إيزيس الجاد لبعث أوزيريس أكثر من إمكانية ربطه بهجر عينانا المتقلبة للدموزى. ومع ذلك يبدو أن التأكيد الإلوسيسي على البحث عن الحقيقة كان أمراً يخص العبقرية الفلسفية اليونانية.

يبدو أن الطقوس الدينية السرية والاحتفالات الديونيسوسية التي كانت تجرى في أنحاء اليونان لها صلة زراعية لاهوتية بمصر وغرب آسيا وتشبه الابتهاج الشعبوى، بما في ذلك الطقوس العربيدة التي كان اليونانيون يعتقدون أنها سمات احتفالات المعابد المصرية.

كان العديد من عبادات الخلاص والبعث وشفاء الأمراض السرية الأخرى التى قامت بإلهام من مصر منتشراً في أنحاء العالم المتوسطى في القرون القليلة الأخيرة ق. م والقرون الميلادية القليلة الأولى. وكانت حكايات موت أوزيريس وبعثه منتشرة على نحو خاص وأدت إلى ظهور طقوس التحول، بل الإخصاء، التي يمكن فيها للمبتهل الفوز بالخلاص والخلود.

ربما كانت عبادة إيزيس النموذج الأساسى لتأثير الخلاص هذا، وكذلك للمفاهيم الخاصة بكون إيزيس الطبيعة الأم، وبأنها تشمل الطبيعة كلها على نحو وحديوجودى، وبأنها جوهر الحكمة العظيمة والسحر. وكانت عبادة إيزيس تمارس فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى. وحتى القرن الثانى الميلادى على أقل تقدير، كانت إيزيس الملكة الإلهة الرومانية للعالم وأم كل شىء و «إلهة العشرة آلاف اسم»، والمعبودة الأساسية التى تجمع بين المعبودات كافة. فكانت فى الإسكندرية إلهة البحارة والميناء. وفى سايس على فرع رشيد من النيل، يقول النص الموجود على تمثال إيزيس/ أثينا: «أنا كل ما كان وكائن وسوف يكون، وثوبى لم يكشفه عنى بشر بعد». (١٦٦٠) وفى ديلوس وروما و يوم يى كان تمثالها يُغَسَّل و يُكسى و يُطعم كل يوم وكان يُحتفل سنويًا ببحثها عن أوزيريس. وربما كانت عبادة إيزيس هذه المثال الأبرز لكيفية انتشار الكثير من عناصر الديانة المصرية فى أنحاء العالم المتوسطى، حتى وإن شوهها اليونانيون.

لابد من إشارة خاصة فيما يتعلق بالتأثير غير العادى لبعض الممارسات السحرية المصرية المتواترة في العالم اليوناني الروماني. إذ يبدو أن تفسير الأحلام والعرافة والتنبؤ بالأحداث والأيام التي يُستبشر بها ومهابط الوحي حيث يزعمون أنه يجرى الكشف عن المعرفة وجميعها أمور منتشرة في العالم اليوناني الروماني ـ تأثرت تأثراً ضخمًا بحصر . ومن ناحية أخرى يبدو أن التنجيم تسلل إلى مصر من اليونان أثناء الاحتلال اليوناني لها .

Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, p. 25. (177)

كانت اليونان وروما إذن المثال الأبرز للشعوب التي تعاملت بجدية شديدة مع طقوس السحر المصرى والعبادات السرية المصرية وأصرت على وجود معرفة خفية عميقة في الكثير من النصوص الدينية المصرية التي تتسم بقدر صريح من السحرية. وكانت اليونان وروما، على نحو خاص، في أمس الحاجة إلى العقيدة الدينية مما جعلهما تقبلان بنهم على الكثير من سقط المتاع المصرى. وكما سنرى بعد قليل، كان أفلاطون (ح. ٤٢٧-٤٣٧) كان انعكاسًا قويًا جدًا لهذا الاتجاه، إما لأنه كان يصدقه أو لأنه كان مشغولاً بتكنيكه الخاص بـ «الكذب النبيل». غير أنه لم يكن اليونانيون والرومان القدامي وحدهم من ابتلع الأفكار المصرية المشكوك فيها؛ فكما سنرى بعد قليل، فقد كان لما يسمى بالهرمسية Hermetica المصرية اليونانية دور غريب في الثورة قليل، فقد كان لما يسمى بالهرمسية المسرية المورية اليونانية دور غريب في الثورة العلمية الأوروبية اعتبارًا من القرن السادس عشر.

## العقلانية اليونانية ورفض الرؤية السحرية والميثولوجية المسرية

بينما كانت الرهبة اليونانية والرومانية من مصر عظيمة وبينما كان التأثير المصرى على الديانة اليونانية والرومانية لا يخفي على أحد، كانت العقلانية بطبيعة الحال السمة الطليعية لليونان القديمة، والسمة المميّزة للعبقرية اليونانية النموذجية. وكان الجانب الأساسى من العقلانية هو الرفض الضمني والضخم للنمط المصرى من الرؤية السحرية والميثولوجية القائم على حيوية الطبيعة. وكانت المقاربة النقدية اليونانية للإنسان، والمقاربة المادية والآلية للكون، والحرية الفكرية في التجريب والبحث عن المعنى المدرك بالعقل فحسب، والتخمين تمثل نقائض للرؤية المصرية القائمة على السحر وحيوية الطبيعة والعاطفة والبديهة المقدمة على أنها الوضع الأصلى والوحيد والدائم للإنسان والكون تبل إنه حتى الفلاسفة اليونانيين الذين اختاروا الإيمان بالآلهة فعلوا ذلك بالاستفادة من العقلانية أو بإساءة استخدامها.

هذا الرفض الضخم الثاني للرؤية المصرية، بعد الرفض الديني والأخلاقي العبراني لها، بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون في القرن السادس ق.م. وكان لهذا الرفض أهمية تاريخية أكبر من الرفض العبراني الأول. ذلك أنه كان يمثل مغامرة من أكثر مغامرات البشرية جوهرية وثورة من أعظم ثوراتها.

وفي نهاية الأمر تخلصت الفلسفة والعلوم والسياسة والمنهج التاريخي والأدب

والمسرح والفنون اليونانية من الدعامة التي كان يمثلها التفكير على النمط السومرى المصرى. وأرست اليونان دعائم الهيمنة والتفوق في مجال التفكير المجرد والعلوم التجريبية العملية. كما حددت مقتضيات الوضوح، ووضعت أسس المركزية لإنسانية للإنسان باعتبارها مصدر المعرفة. وفي النهاية، وبعد الفتح اليوناني لمصر (ح. ٣٣٢ ق. م)، أصبحت الفلسفة اليونانية أداة مباشرة داخل مصر للقضاء على الرؤية السومرية المصرية القديمة. واستفاد المصريون أنفسهم من الرؤية اليونانية الجديدة حين رفضوا ديانتهم وتقاليدهم على نحو ضخم واعتنقوا المسيحية ابتداءً من أواخر القرن الثاني الملادي.

يبدو من المستحيل تخيل أى إنسان فى المجتمع المصرى السحرى تراوده فكرة الإلحاد ولو بشكل مبهم وغامض، ومن المعقول تمامًا أن نظن أن جزءًا عقلانيًا طليعيًا من المجتمع اليونانى فتح الطريق للإلحاد. وكان من المستحيل بالنسبة للمصريين المؤمنين بالسحر أن يطرحوا الأسئلة الأخيرة التى من المفارقة أنها كامنة فى نفس اختراع الدين وهل الآلهة موجودة بالفعل أو هل يوجد إله بالفعل، هل هناك وجود بالفعل لشىء اسمه الروح، وهل يمكن أن تكون هناك ديانة بلا آلهة، وهل يمكن للأخلاق أن توجد بعزل عن الدين والإله؟

طرح الفلاسفة العلماء اليونانيون (والبوذيون الهنود في القرن السادس ق . م) هذه الأسئلة واستهلوا أول ثورة ضد الدين وبداية الإلحاد . وأثرت التجربة اليونانية ـ إلى جانب التأثير المصرى المتناقض والخيالي ـ بعد ذلك تأثيرًا كبيرًا على الفلاسفة الأوروبيين في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر وأدت إلى الحرب على الرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

لن يعرف أحد إلى أى مدى كان اليونانيون ما قبل السقراطيون يدركون بالفعل أنهم يرفضون الرؤية السحرية والحيوية والميثولوجية المصرية رفضًا جوهريًا، وإلى أى حد كانوا يرفضون الرؤية المحيطة للعالم القديم بأسره. فالمقطفات الباقية من معظم الفلاسفة ما قبل السقراطيين تكشف بوضح عن هيمنة البحث عن الحقيقة وعن المدلول الأخلاقي المناوئ للسحر والميثولوجيا والنقدى والآلى والمادى والدنيوى، ولكنها لا تشير إلى أى مجتمع أجنبي.

من ناحية أخرى، يبدو من المؤكد أن اليونانيين أدركوا أن هناك صلة قليلة جداً بين أساليب بحثهم الجديدة - الفلسفة والعلوم- و «حكمة» الشعوب السابقة، وخاصة

المصريين، أو أنه ليست هناك أية صلة بالمرة. ولم يذكر الفلاسفة الذين خلفوا ما بعد السقراطيين أي شيء عن الفكرة الأحدث ـ التي كان الناس لا يزالون يتناقلونها ـ الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية. بل إن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) الذي كان يعتقد أن الديانة اليونانية نبعت من مصر لم يقدم أي ادعاء مشابه فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية. وكان أفلاطون معجبًا بالكثير من جوانب المجتمع المصري، بل ويبدو أنه كان يعتقد أن المصريين بما لديهم من حكمة عظيمة يعرفون كيف تأسست بلاد اليونان، غير أنه لم يذكر شيئًا عن الصلات المصرية بالفلسفة اليونانية. وفي محاورة «فيدروس» Phaedrus جعل أفلاطون سقراط يقول إن «تيوت» (تحوت) اخترع الحساب والهندسة والفلك والحروف (الكتابة) ولعبة الضامة والنرد (ولكنه يتعجب ويشكك في صحة ذلك). وأرسطو هو فقط الذي رأى بوضوح في كتابه «المتافيزيقا» أن هناك صلة علمية بمصر، وكان يعتقد (خطأً) أن علمي الرياضيات والهندسة جاءا إلى اليونان من مصر التي وضع أساسهما فيها. ويبدو أن هيكاته الأبديري (ح. ٢٩٠ ق. م)، حسبما نقله عنه ديودور الصقلي (بعد القرن الأول الميلادي)، قدم وصفًا موسعًا للأساطير، وليس الحقائق، التي تنسب إلى اليونان استعارة الكثير من المجالات العلمية والفلسفية والسياسية من مصر. ومع ذلك لم يمنع هذا هيكاته، مثله مثل معظم الكُتَّاب اليونانيين اللاحقين بمن فيهم ديودور وسترابو، من التعبير عن آراء شديدة السلبية فيما يتعلق بما يرونه من معتقدات ومواقف مصرية بدائية.

لم يفسر أى شعب فى أى مكان قبل يونان القرن السادس ق. م الكون والوجود والأخلاق فى أى سياق غير السياق الدينى السحرى. فقد كان الجميع متدينين تلقائيًا. وفى النهاية استبدلت اليونان القيم المجتمعية التى كانت مصر رائدة فيها. بل إن الدين كقيمة من القيم وكحقيقة أهمل فى آخر الأمر كنتيجة نهائية لما بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون من تجارب وتأمل.

حرك اليونانيين إحساسًا غير عادى بالتهور وبالحرية الفردية في التأمل والانتقاد، وبسمو الروح. وقد قلب طاليس وأناكسيماندر وديموكريتوس وأيسخيليوس ويوريبيدس وسقراط وأفلاطون وبريكليس وأبيقور وحشد كبير من المفكرين والكتّاب والساسة الآخرين القيم العالمية رأسًا على عقب. مأساة الحياة، والإحسان بالإنسان في

والبحث عن العدل والشكل الديمقراطى للحكم؛ باختصار، فقد فصل البحث الذى لا يهدأ عن الوضوح والحقيقة بأى ثمن اليونانيين عن المصريين، أو أى شعب آخر. والفكرة المبتذلة التى تقول إن العالم لم يكن ما كان عليه بعد الثورة اليونانية هى الحقيقة المجردة، مثلما أن العالم لم يكن ما كان عليه قط بعد الثورة التعددية السومرية المصرية. لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن اليونانيين اخترعوا نسقًا يتسم بالكمال، بل إنهم كانوا يُحدثون تقدمًا على أى شىء سبقهم. وكان نسقهم ككل تعيبه بشكل ملحوظ حقيقة أنه قابل للتطبيق على من يسمون بالأحرار، أى المواطنين الأرستقراطيين الذكور، فحسب. وعلى نحو خاص، كانت تعيب تعاليم أفلاطون الرؤية شبه الفاشية للأخلاق وللسلطة السياسية والمزيج الغريب من العقلاني والديني، بل والهراء السحرى.

الفن، والبحث عن مدلول عقلاني قابل للإثبات وآلى ومادى وغير ميثولوجي للطبيعة والإنسان، والبحث عن مبدأ المتعة الأخلاقية، والبحث عن نسق أخلاقي صحيح،

كان الأوج الذى بلغه السعى البشرى فى اليونان مختلفًا تمامًا فى طبيعته عن الأوج الذى بلغه فى مصر. فبينما كانت الحداثة فى مصر من قبل هى اكتمال التعددية والميثولوچيا وحكا (السحر)، والعمارة الضخمة، وتكنولوجيا الرى المنظمة تنظيمًا رفيع المستوى، كانت الحداثة فى اليونان هى الوضوح والعقلانية والمنطق وفلسفة الشك والعلوم. وكانت الديانات اليونانية معقدة وقوية وشعبية، ولكنها لم تقدم إسهامات أصيلة فى تاريخ الدين. فلم تكن اليونان أرضًا تنتج الإبداع الدينى.

بخلاف بعض التشابهات القليلة ، كانت فلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت معادية بوضبوح لطريقة التفكير المصرية. وقد قدمنا الكثير عن أحد أبرز تلك التشابهات ؛ وهو فكرة پتاح/ منف الخاصة بالقلب (العقل) والكلمة والفكر باعتبارها أصل الخلق ، واللوجوس اليونانية ، أى «الكلمة» أو «العقل» الذي يحكم الكون . ومن بين الكثير من علماء المصريات ، أغرت الرؤية الرومانسية الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية عالم المصريات البارز چيمس هنرى برستد حين استغل هذا التشابه . فقد ظن أن «الفلسفة اليونانية القديمة . . . قد . . . اعتمدت على [أفكار پتاح/ منف الخاصة به [العقل ، القلب . . . فكرة الذكاء المسيطر الواحد . . . ] الذي كانت [قوته

الفعالة . . . «الكلمة» المنطوقة وهذا «اللوجوس» البدائي هو بلا شك البذرة الأولى لمنعالة . . . «الكلمة المنطوقة وهذا «اللوجوس» البدائي هو بلا شك البذرة الأولى للذهب اللوجوس اللاحق الذي يعود أصله إلى مصر (١٦٧) .

بالإضافة إلى احتمال أن يكون لاهوت پتاح/ منف بالصورة التى يتضح بها على حجر شباكا الذى يعود إلى أواخر القرن الثامن ق. م، كما رأينا فى الفصل الرابع، ورغم كل احترامنا الواجب نحو برستد، فإن هذا أسلوب متشظ للتقييم يبعث على الارتباك. ذلك أنه إذا كان من المحتمل أن أجزاء من مفهوم اللوجوس تسربت إلى الفلسفة اليونانية من مصر، فقد نشأت فى شكلها اليوناني على أنها مزيج من المفاهيم التقليدية والحديثة. فقد كانت فى وقت واحد انتصاراً للتفكير المنطقى الاستنتاجى فى الفلسفة اليونانية واستمراراً لمفهوم الديانة اليونانية اللاعقلانى ؛ وكانت اللاعقلانية هى ما تحاول الفلسفة اليونانية الطليعية تحرير نفسها منه.

كان اللوجوس كما اخترعه هيراكليتوس (ح. ١٥٥-١٨٠ ق. م) انتصاراً للمنطق، ولقوة الفكر المستقلة لفهم العالم والفرد، ولكنه كان كذلك متشابكًا مع نسق شبه ميثولوجي غامض. وكان هيراكليتوس يرى أن اللوجوس صحيح إلى الأبد وأن كل شيء يحدث بسبب اللوجوس، وكل الأشياء واحد، وكل الأشياء مثيرة؛ وأن الإله يتخذ أشكالاً كثيرة، حتى وإن لم تخلق الآلهة العالم الذى هو في تدفق دائم، وأن للإله وسيطًا للوحي في دلفي يبين المعنى بالإشارات، وأن الأرواح تشم في هاديس. وبات مصطلح اللوجوس ملخصًا للمنطق والعقلانية، ولكنه في إطار نسق هيراكليتوس لم يكن كذلك فحسب. فعلاوة على ذلك، وبالرغم من الجانب العقلاني من هيراكليتوس، كان يعتقد كذلك أن الآلهة والنزاع والحرب والعبودية والمواطنين الأحرار كانوا جميعًا حقائق ضرورية دائمة. وكان هيراكليتوس مفكراً دينيًا مناوئًا للديمقراطية، حتى وإن كانت له آراء دينية معارضة.

من المؤكد أن هناك احتمالاً بأن يكون لاهوت پتاح/ منف قد أثر على جوانب من مفهوم اللوجوس، ولكن لا يبدو أن غزو هيراكليتوس للتفكير المنطقى باعتباره طريقة لفهم العالم كانت له علاقة كبيرة بلاهوت منف بصورة عامة. وكان مذهب منف

Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earlier Times to the (۱۹۷)

Persian Conquest, p. 300.

يفترض بالفعل وجود فكرة مجردة غير عادية لقوة الكلمة والإرادة، غير أن الرؤية الدينية السحرية كانت تطوقها تطويقًا تمامًا. ولم يكن ذلك هو الحال بالنسبة للوجوس هيراكليتوس، بالرغم من جوانبه الدينية. وعلاوة على ذلك كانت فكرة هيراكليتوس القائلة بأن الجانب الدائم الوحيد من الأشياء هو التغير مكروهة تمامًا من الفكرة المصرية الخاصة بالدوام بلا تغيير، منذ الخلق، أي منذ «الزمن الأول».

من الواضح أن اللوجوس مرتبط بالمفاهيم الدينية في المسيحية واليهودية، غير أن جوانبه الدينية ليست هي المهمة بالنسبة للاتجاه العام للفلسفة العقلانية اليونانية. وسواء أكانت الفكرة مصرية أم عبرانية أم يونانية أم مسيحية، فإن خلق شيء ما ومن باب أولى الكون بالكلمة، أي بذكر اسمه، هو خلاصة التفكير الديني السحرى، وإن كان أكثر تعقيدًا من السحر المادي الفج.

ومن السذاجة افتراض أن الفلسفة والعلوم اليونانية العقلانية قامت على أسس مصرية، ومن السذاجة على نحو خاص اتخاذ مفهوم اللوجوس كله دليلاً على ذلك. وبصورة عامة ليس هناك من سبيل لإنكار أن المقاربتين المصرية واليونانية لفهم الإنسان والعالم كانتا مختلفتين اختلافًا جوهريًا. وعلاوة على ذلك كانت العقلانية اليونانية مثالاً للتفكير المجرد، وهى النسق الذي كان العبرانيون قد بدأوا في استخدامه بشكل غير كامل حين اخترعوا إلهًا خفيًا فوق الطبيعة ونتائجها المنطقية، وهو ما توصل اليونانيون إلى نتائجه الفلسفية والعلمية الدنيوية المنطقية. والأمر ببساطة شديدة هو أن منطق وفلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت ترفض الرؤية المصرية رفضًا ضمنيًا.

كان معظم الفلاسفة اليونانيون يرون أن الفضيلة في الحياة الدنيا هي الخير الأسمى ولا يمكن الحصول عليها إلى بالتحكم في الجسد من خلال أسمى المواد، وهما nous ولا يمكن الحصول عليها إلى بالتحكم في الجسد من خلال أسمى المواد، وهما psyche العقل و psyche أي الروح ولم تكن nous ومنفصلين عن الجسد فحسب، بل كانا كذلك مناقضين لمتع الجسم السطحية . وفي حين أنه صحيح أن nous كان أكثر من العقل وغالبًا ما كان يشمل الروح وإرادة الإله إلى حدما، فقد كان اتجاه القيم الفلسفية اليونانية هو العقلانية والشك وحرية التأمل . وكان الهدف اليوناني ، بالنسبة للمواطنين الأحرار على الأقل ، هو الفضيلة والحرية ، أي الحياة الدنيا وليس في الحياة الآخرة الافتراضية . وكان الفلاسفة العلماء

اليونانيون الطليعيون يرون أن النظام البدائي السحرى ميثولوجي وغير صحيح وأن الإنسان يتمتع بقدرة عقلانية على فهم الآليات المادية للكون وبحرية البحث واختيار أفضل القوانين وأفضل مسار للسلوك الفردي والمجتمعي.

وما كان لهذه المفاهيم اليونانية لتخطر على الـ nous المصرى!

كان أساس طريقة التفكير اليونانية الأساسية متناقضًا تناقضًا تامًا مع طريقة التفكير المصرية. فلم تكن الحرية، وحرية التأمل في الطبيعة والإنسان، وحرية الانتقاد مُثُلاً مصرية. إذ لم يكن الهدف المصرى هو الحرية، بل السعى إلى التوافق مع ما يُفهم أنه نظام دائم ومقدس وطبيعي في قانون ماعت. وكان المصريون يرون أن الإنسان جزء من نظام ماعت الطبيعي الأزلى ومكانه وإمكانياته داخل هذا النظام جرى تحديدها منذ زمن بعسيد في زب تهي (الزمن الأول)، أي زمن الخلق، وقننها لاهوت هليوپوليس وهرفيوليس ومنف وغيرها من الأنساق اللاهوتية بعد عام ٢١٠٠ ق. م.

ما كان ليخطر على nous معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين (باستثناء فيثاغورس على نحو واضح) أن يضعوا أنفسهم داخل نسق يسيطر عليه السحر والحلول؛ أى نسق على النمط المصرى. و بات ما كان يراه الكهنة وعلماء اللاهوت وصانعو الأساطير اليونانيون طبيعيًا في القرون السابقة لثورة القرن السادس ق. م الديانة التعددية واللاهوت والطقوس السحرية مكروهًا من معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين الذين ازدهروا في الإسكندرية منذ حوالي عام ٢٠٠ ق. م حتى ما بعد عام ٢٠٠ ميلادية بكثير.

كانت الرؤى اليونانية تتناقض على نحو خاص مع المفاهيم الأوزيرية الخاصة بمركزية الحياة الآخرة كهدف للبقاء الأبدى للجسد والأرواح التى يحتاج كل منها الآخركى يظل خالدًا. ومن المهم أن الفلسفة اليونانية (أو الدين اليوناني) لم تسهم إسهامًا ذا شأن فى نظرية الحياة الآخرة. كما أنهما كانا متعارضين تعارضًا شديدًا مع التأكيد المصرى على الجسد فى الحياة الدنيا ومتعارضين فى العادة مع بقائه فى حد ذاته فى الحياة الآخرة. فقد كان اليونانيون يرون أن الجسم مادة دنيا وأن أهداف الحياة الدنيا هى الارتقاء الفاضل بالروح والحرية. وفيما عدا أتباع العبادات السرية، لم يكن اليونانيون يرون معنى مهمًا أو أملاً فى الحياة الآخرة.

ونعرف أنه اعتباراً من زمن هيرودوت على أقل تقدير (ح. ٤٨٤- ٤٢٠ ق. م) كانت الأفكار الفلسفية اليونانية لا تربطها أية صلة بالمصريين إلى حد أنها لم تأخذهم في اعتبارها فحسب، بل كانت تزدريهم وتنظر إليهم على أنهم حمقى على نحو طفولى. ولم يحدث قبل القرن الثاني الميلادي، حين أدخلت الأفكار والأخلاق اليونانية في المسيحية وحين لم يعد المصريون مصريين حقًا، أن قبل المصريون بعض المُثُل المسيحية اليونانية.

أفزع جزء كبير من الفلسفة اليونانية المصريين حين اتصلوا بها لأول مرة. وأشار الكثير من الكُتَّاب اليونانيين، بالإضافة إلى هيرودوت، اعتباراً من القرن الخامس ق. م إلى أن المصريين كانوا ينظرون إلى الثقافة اليونانية باستعلاء نتيجة لما بلغته ديانتهم من ذري. وينقل أفلاطون في محاورة «تيمايوس» Timaeus عن كاهن مصري «عجوز جدًا» قوله لسولون (ح. ٦٣٩؟-٥٥٩ ق.م): «... أنتم أيها اليونانيون جميعكم أطفال، وليس هناك شيء اسمه اليوناني العجوز. . . فجميعكم صغار العقل. . . ليس لكم عقيدة تمتد جذورها إلى التراث القديم ولا معرفة اكتسبت الوقار بتقدم العمر». وكان «الكاهن العجوز جداً» في سايس معجبًا بـ «القوة والشجاعة والمهارة الحربية والكرم» التي اتسم بها ما وصفه بـ«أروع وأفضل جنس من البشر و بحد على الأرض»، وهم الأثينيون الذين عاشوا قبل تسعة آلاف سنة ، أما بالنسبة للأثينيين في زمنه فقد «ابتكرت الكتابة وغيرها من ضروريات الحضارة فحسب. . . ولهذا لابد أن تبدأوا من جديد كالأطفال، في جهل تام بما حدث في الجزء الخاص بنا من العالم أو في الجزء الخاص بكم في سالف الأزمان»(١٦٨) . ولكن ما اعتبره المصريون لا قيمة له في العصر الذهبي للإنجاز الفلسفي والعلمي في اليونان كان في الوقت نفسه إشارة ناجحة إلى ما كانوا هم يمثلونه من الناحية الدينية، وكذلك حالة الجمود التي صاروا إليها. ومفارقة جمود الديانة المصرية، أو ربما نتيجتها، هي أنه بعد رفض الثقافة اليونانية لقرون من موضع الاستعلاء، فإنه بحلول القرن الثاني ق.م سمح المصريون طوعًا للأفكار الفلسفية والدينية اليونانية بتغيير طبيعة ديانتهم ونظرتهم الكلية .

Plato, Timaeus and Critias, Translated with an introduction and an appendix on (NA) Atlantis by Desmond Lee, Penguin Books, London, 1977, Timaeus, 22, pp. 34-35, 25, 38 and 23, p. 36.

أنجز معين الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذي يبدو أنه لا ينضب السلسلة الكاملة من البحث في طبيعة الكون وطبيعة الحياة وخاصة الأخلاق. ومن الناحية العملية كانت تلك الرؤى متناقضة تناقضًا حادًا مع الرؤى المصرية التقليدية، ذلك أنها جميعًا خلت عمليًا من التفكير الميثولوجي والسحرى أو رفضته وكانت لا تحتوى على لاهوت في الغالب.

ربما استهل طاليس (بعد ٥٨٥ ق. م) المغامرة العلمية والفلسفية اليونانية. وبناء على القليل الذي نعرفه عنه معظمه مصدره هيرودوت يبدو أنه كان يسعى وراء الأسباب الآلية المادية الواضحة لكل شيء وكان يخالف ضمنيًا كل ما هو ميثولوجي ولا يمكن تحديده تحديدًا عقلانيًا. ويبدو أن هذا يصدق على نحو بارز في تنبؤه المحتمل لكسوف الشمس في عام ٥٨٥ باستخدام الملاحظة، وفي تكنيكه الخاص بالملاحة البحرية باستخدام النجم القطبي الدب الأصغر، وتحديده أنه سيكون هناك محصول زيتون وفير، بناءً على الظروف الفلكية الشتوية. وعلاوة على ذلك أرجع أرسطو الفضل إليه في افتراضه أن الماء هو «الكيان الأصلي» و «السبب الأول» لكل شيء، وأن كل شيء يحتوى على الماء وأن الأرض «تطفو» على الماء.

ويبدو أن طاليس وضع أسس التفكير الدنيوى المادى غير الميثولوجى. وحتى إذا كان من المحتمل أنه لم يكن واعيًا بأنه يفعل ذلك، فقد أدى هذا حتمًا إلى الفصل بين المعرفة والدين، وإلى الإلحاد. وكانت ديناميكية مقاربة طاليس تعنى ضمنًا انهيار المفاهيم الأساسية للتعددية المصرية؛ أى كون الطبيعة حيوية وأن لها شخصية وإرادة إلهية. كما قضت مقاربة طاليس ضمنيًا على الادعاء التوحيدى الخاص بكون الإله الخالق أصل الطبيعة والإنسان، وأن لديه غرضًا ما ويضع خطة دقيقة ومحددة للطبيعة والإنسان.

يبدو أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد قال إن «كل شيء كان زاخرًا بالآلهة «كما ذكر أرسطو قد يستمر إلى الأبد. فمن المؤكد أن مثل هذه العبارة لا تتناسب مع رؤيته المادية الآلية غير الحيوية animistic للطبيعة التي أصلها الماء دون تسميته لإله الماء.

كما أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد زار مصر بالفعل وافترض نظرية تتعلق بفيضان النيل السنوى ووضع نظامًا لحساب ارتفاع الهرم باستخدام ظله، وكذلك العرف، أو الأسطورة، القائل بأنه جلب الهندسة إلى اليونان من مصر، ربحا لن يُحل أبدًا كذلك.

وعلى أية حال فإن الثلاثة أو أربعة أقوال وأفعال التى يمكن نسبها على نحو معقول إلى طاليس ومن أعقبه بين الفلاسفة العلماء في ميليتوس (\*\*) لم تكن سوى المحاولة الأولى في التاريخ للفهم القائم على الموقف المادئ الدنيوى العقلاني النقدى القابل للتعديل في مقابل المقاربة القديمة الميثولوجية والحلولية الحيوية وغير القابلة للتغيير، وخاصة المصرية. وقد بدأت المعرفة كما نفهم نحن هذا المصطلح في الوقت الراهن مع طاليس. وقال تشرشل إنه "لم يحدث قط أن كان هناك هذا القدر الكبير الذي تدين به الكثرة للقلة»، وبالنسبة لطاليس يمكن القول بأنه لم يحدث قط أن أدى القليل جدًا إلى الكثير جدًا.

كان أناكسيماندر (المولود في ح. ٥١٠ ق. م) يعتقد أنه كان هناك جوهر مادى أساسي - المطلق - انطلق منه عالمنا وعوالم أخرى بحرية في الفضاء وتطورت. ويرى أناكسيماندر أن الحيوانات وكدت من الرطوبة حين تبخرت تحت حرارة الشمس، ثم تطور الإنسان من الحيوانات. وكان يؤمن بأنه في العالم المادي والعالم البشرى تنازعت الأضداد مع بعضها وأدت إلى تصحيح دورى لأشكال الظلم، وهو نوع من الآلية الأخلاقية ذاتية الحركة. وقضى هذا النسق على دور الآلهة والحاجة إلى استرضائها، وتلك المفاهيم غريبة بالمرة على النسق المصرى.

انتقد زينوفان (بعد ٥٢٠ ق. م) سلوك الآلهة التعددية غير الأخلاقى والمشين وانتهى إلى أنها أشياء ملفقة من صنع خيال الإنسان خُلعت عليها صفات بشرية. وآثر زينوفان وجود إله وحديوجودى متطابق مع كلية الكون يفهم كل شيء ويؤثر على شيء، ولكنه كان يعتقد أن من المستحيل على أي إنسان أن يفهم الحقيقة المتعلقة بالآلهة. ومن الواضح أن طبيعة إله زينوفان كانت تتعارض تعارضًا جوهريًا مع المفهوم المصرى للآلهة.

علاوة على ذلك كانت الميثولوجيا والديانة المصرية أقل خصوبة من ديانة السومريين السابقة وديانة اليونانيين اللاحقة من حيث المفهوم والشعور بأن البشر ألاعيب في أيدى الآلهة القديرة التي لم تكن أخلاقية بالضرورة. وهناك القليل جداً من النصوص المتشائمة التي تتسم بهذا الطابع في الأدب المصرى - «نصائح إيپور» و «الخصام بين

<sup>(\*)</sup> مدينة آيونية قديمة تقع في غربي آسيا الصغرى داخل أراضي تركيا الحالية احتلها اليونانيون حوالي عام ١٠٠١ ق.م وازدهرت كمركز للتعلم المترجم.

الإنسان وباه » والقليل من «أغانى عازف القيثار» و «تعاليم بردية إنسنجر» ـ وهى جميعًا تتعلق بعصور غير نمطية من الفوضى والانحطاط. وكذلك ليس هناك أثر لكون المصريين يصدرون أحكامًا على سلوك آلهتهم، حتى وإن تصرفت تلك الآلهة بوحشية فيما يتعلق بالإنسان أو لم تتبع قوانين السلوك التى كانت المعيار المقبول من البشر. وكان المصريون يرون أن النقطة الأساسية تظل باستمرار هى أن الآلهة وهبت الإنسان البئنى الدينية والأخلاقية والمجتمعية الطبيعية الصحيحة. ورغم السلوك المشين لكثير من الآلهة المصرية، لم يكن أى مصرى يجرؤ على تحديها مثلما تحدى زينوفان الآلهة اليونانية.

أعلن أناكساجوراس (ح. ٥٠٠-٤٢٨ ق. م) أن اله nous مستقل وله سلطة على كل شيء. وقد حوكم بتهمة الإلحاد وأنكر على أية حال وجود أصل إلهى للعالم، وآثر أن يكون هناك نوع من العملية الآلية للخلق. وكانت آراء أناكساجوراس موجهة إلى قلب التفكير على النمط المصرى الذي وضع كل شيء في أيدى الآلهة دون أن يكون هناك شيء تقريبًا في أيدى الإنسان المستقلة وعقله، nous، رفيع المنزلة.

انتهى پروتاجوراس (ولدح . • • ٥ ق . م)، وهو أول صوفى وربما أول لاأدرى agnostic ، فحسب إلى أنه لا وجود لشىء اسمه المعرفة الموضوعية وأن الفرد والمجتمع وحدهما يمكنهما وضع المعايير: «الإنسان مقياس الأمور كافة . . . » وهنا كذلك نتعامل مع نمط من التأمل الإنسان العقلاني لم يكن العقل المصرى قد بدأ في إدراكه .

ارتقى سقراط (ح. ٢٩ ٤- ٣٩ ق. م) بالشك الفردى والبحث والمعرفة الذاتية إلى مستوى البحث الأعلى عن الأخلاق والوضوح والحقيقة . ويبدو أن الفضيلة ، بمعنى البحث عن المعرفة وسيطرة العقل على الجسد ، هى القيمة التى مارسها سقراط . بل إنه لا حاجة إلى القول بأن سقراط لم يكن موجوداً على نفس الكوكب الذى يوجد عليه المصريون . وكان نمط السمو الأخلاقي والأخروية الذى تبناه سقراط ويبدو طبيعياً جداً بالنسبة للفلاسفة الرواقيين Stoic اليونانيين اللاحقين ، وحتى للأفلاطونيين الدينيين أساساً ، سيبدو مضحكاً فحسب للمصريين . ومع ذلك ، ومن المفارقة ، أن كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة التي أدخلها اليونانيون مصر ، وخاصة خلال القرن الثاني الميلادي ، هي التي كان لها دور مهم في القضاء نهائياً على الرؤية المصرية .

ربما أدرك بعض المصريين قبل زمن سقراط بكثير، مثل پتاح حتب الأسطورى (ح. ٢٤٠٠ ق. م؟، ح. ٢٣٤٥-٢٦٨١ ق. م؟) قيمة النمط السقراطى الخاص بالسلوك الفاضل بالنسبة لبعض الناس، ولكنه كان سيفزعه تطبيقه الكامل، إلى حد تفضيل الحقيقة والأخلاق في مواجهة الموت المهدد به الشخص. وربما كان پتاح حتب سيوصى سقراط بالسلوك النفعى الخانع لرؤسائه السياسيين ولقضاته، وبأن لا يقول شيئًا عن التعاويذ السحرية. من ناحية أخرى كان پتاح حتب سيمتدح السلوك الفاضل السقراطى تجاه الناس الذين يقبلون هذا السلوك أو الناس الفقراء.

افترض ديموكريتوس (بعد ٤٢٠ ق. م) أن كل شيء مصنوع من ذرات مادية وأن العالم يعمل طبقًا لقوانين آلية دون غرض أو غائية، وأنه إذا كان هناك وجود لإله خالق، فلابد من وجود ما يخلق الخالق. ويشبه هدف الحياة في نظر ديموكريتوس إلى حدكبير هدفها عند الفلاسفة العلماء اليونانيين الآخرين؛ أي الفضيلة والمتعة والاعتدال التي تجاهلت إشباع الرغبات الجسدية أو كبتتها. ورؤية ديموكريتوس لأهداف الحياة وللطبيعة غير الحيوية الآلية التي بلا غرض أو إرادة أو شخصية إلهية كانت ستعد جنونًا في مصر. وربحا كانوا سيرسلونه إلى دار الحياة بالمعبد كي يعالجونه بعلاج عالمي مثل «دچم« أو يُنظر إليه على أنه شيطان يحاول إعاقة الحفاظ على نظام ماعت الطبيعي والحقيقة.

وضع أفلاطون إلهًا طيبًا فوق كل شيء، إلا أنه كان يعتقد أن القوانين العقلانية لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالوجود الذي يتحكم فيه الخالق. وكانت الفضيلة والعقل السقراطيان المتقشفان هما المحك بالنسبة له. ورغم عبقرية أفلاطون في التفكير والاستنتاج واعتقاده أن السلوك الأخلاقي لا يعتمد على إرادة الآلهة أو موافقتها، فقد سار في عكس الاتجاه ما قبل السقراطي نحو الإلحاد وأعاد الآلهة والميثولوجيا بقوة إلى الفلسفة اليونانية ؛ إذ كان يعتقد أن العالم والخير أبديان وأنه لا يمكن للإنسان فهم الفضائل المطلقة، إلا أن العقل يمكنه اكتساب المعرفة والجسد عقبة في سبيل المعرفة، والروح خالدة. وقد تصور يوتوبيا سلطوية يحكمها أرفع الناس مقامًا، أي الأرستقراطيون الذكور ذوو الأصل والقدرة على النفكير الذين على قدر من الثراء يجعلهم لا يعملون ويكرسون أنفسهم للفلسفة.

كان مزيج أفلاطون من السياسة والدين وازدراؤه للعلوم التجريبية ، بالطبع ، يتفق جزئيًا مع الموقف الدينى المصرى التقليدى والنظام التراتبى الاجتماعى السياسى . ومع أن أفلاطون لم ينسب قدرات فلسفية للمصريين ، فالواقع أنه آمن بفكرة أن مصر القديمة كانت لديها حكمة دينية عظيمة وكذلك معرفة بأصول الأمم ، بما في ذلك أثينا وقارة أطلنطس الأسطورية . وكان معجبًا بنظام الملك الكاهن المصرى ، والأساليب التعليمية للشباب ، والتحنيط . كما كان يعتقد أن أناكسيماندر وفلاسفة يونانيين آخرين وسولون زاروا مصر .

ومع ذلك، وبالرغم من تأكيد أفلاطون الشديد على العقل والعقلانية، فمن المحتمل أنه كان يمثل هو وديموكريتوس، بنسقه الآلى تمامًا الذي لم يترك مكانًا ملموسًا للمقدس، النموذجين الأبرز للاختلاف اليوناني في مقاربة التفوق المصرى للسحرى والجسد وقوى الطبيعة.

اعتقد أرسطو فى «الميتافيزيقا» أن هناك «مبدأ أول»، أى مادة أساسية وواقع أساسى «أبدى وثابت» وهو مصدر كل شىء. كان هذا «المحرك الثابت» إلها، ولكن أرسطو يؤيد الاعتقاد «التقليدى» بأن الأجرام السماوية (النجوم والكواكب) مقدسة. وبناءً على حسابه لعدد الأجرام السماوية (٧٧ إلى ٥٥)، فمن المفترض أنه كان هناك ما بين ٧٧ و٥٥ «محركًا ثابتًا» لمفترض أن يكون هناك ما بين ٧٧ إلى ٥٥ إلها.

افترض أرسطو أن الـ nous هو الحدس العقلاني وأن التأمل والفضيلة الطوعية التي تقيد الرغبة الجسدية هما أسمى المنافع. وكان يعتقد مثل أفلاطون أن الفضيلة العليا من نصيب القلة وأن الرق له ما يبرره. وكان مفهوم الفضيلة الأخلاقية عن أرسطو ـ الـ -me ، أى الوسطية الفاضلة بين الإفراط والتفريط ، أى عدم الاستزادة من أى شيء ، ولكن مع عدم التفريط ـ يشبه على نحو مذهل الرؤى الأخلاقية الحكيمة ، والرفيعة ، التي عبر عنها الوزير بتاح حتب ، ربما قبل ذلك بحوالي ١٨٠٠ سنة ، إن نحن التمسنا العذر لإصرار بتاح حتب على السلوك النفعي البراجماتي القائم على القيم التراتبية .

اختزل أبيقور (ح. ٣٤١-٢٧١, ٤م) الأخلاق إلى الاعتبارات العملية للمتعة الفكرية والألم بصفة عامة. وقد استنتج أن مشكلة المعاناة والشر في الحياة الدنيا لا يمكن حلها ولا تبريرها، ولا يمكن أن توجد الحياة الآخرة، وإذا كان للآلهة وجود

فهي لا تقوم بدور إيجابي. ولا حاجة إلى القول إن مثل هذه الآراء تبدو مهرطقة وغبية بالنسبة للمصريين.

رجالم تكن هناك مدرسة للفلسفة اليونانية بخلاف الرواقيين أكثر تماثلاً للرؤية العقلانية اليونانية المتسمة بالغلو وأكثر تعارضًا مع الرؤية السحرية المصرية. واعتمد زينون (ح. ٣٣٦؟-٢٦٤؟ ق.م) على ميراث سقراط وأفلاطون الخاص بتفوق العقل، حيث ألغى العواطف والأهواء تمامًا، وارتقى بالعقل والمنطق إلى مكانة المنفعة الأسمى، وقضى بطريقة ديمقراطية أن الجميع يتمتعون بالقدرة على التفكير والاستنتاج، وقرر أن هناك قانونًا أخلاقيًا عالميًا غير مرتبط بالآلهة، وأعلن أن الآلهة أسلاف للبشر ألهوا لأنهم كانوا أبطالاً ومحسنين.

لا يمكن أن يكون هناك مصرى تكيف مع النسق الرواقى، حتى بعد تسرب الكثير من الأفكار اليونانية إلى حياة المصريين. ولابد أن الإصرار الرواقى الشديد على تحمل أى نوع من المصائب بهدوء غير مفهوم إلى حد كبير بالنسبة للمصرى الفرد الذى كان يسعى باستمرار سعيًا جادًا، وخاصة بالتماثم، إلى التأثير على الآلهة بالطرق السحرية من أجل الحماية وللتخلص من المصائب ولإلقاء التعاويذ على الآخرين. وربما كان هذا الاعتقاد الرواقى الأساسى أكثر استغلاقًا على الفهم بالنسبة للنسق الثيوقراطى الخاص بالدولة المصرية الذى كان يعتمد على التأثير السحرى على الآلهة وتحقيق الهيمنة الإمبريالية على جيرانها.

ربما كان مجال الأخلاق هو الذى فيه الفرق بين التأمل الفلسفى اليونانى وطريقة التفكير والشعور المصرية أكبر ما يكون. فقد كان معظم التأمل الأخلاقى اليونانى مستقلاً إلى حد كبير وحدث بعد زمن طويل من اختفاء صراع المصريين مع الأخلاق تحت سطح انشغالاتهم، ولكنه كان رغم ذلك رفضاً واقعياً لمعظم اللاهوت المصرى المتعلق بطبيعة الأخلاق. وفي الغالب كان اليونانيون يرفضون ضمناً وبشكل كبير الرؤية السحرية المصرية القائلة بان السلوك البشرى، أو الأخلاق، جزء من النظام الطبيعى الأزلى الذي لم يحدده الإنسان ولا يمكنه تحديده. وفتح اليونانيون الطريق للمقاربة اللادينية البراجماتية للأخلاق، ولنوع من الأسئلة القائمة على بحث الإنسان عن الحقيقة. فقد قلب الفلاسفة اليونانيون الأخلاق رأساً على عقب بتخيلهم ما يبدو

أنها كل الاحتمالات الأخلاقية المتاحة للإنسان. وقد أتوا بآراء تتراوح بين تحتيم السلوك الأخلاقي والأخلاق الانتقائية الطوعية والأخلاق الإلهية والسلوك الأخلاقي الذي يقرره الإنسان وحده.

كما هو الحال عند الفرس والعبرانيين والمسيحيين، كانت الأخلاق الفضيلة ـ هدف الحياة عند اليونانيين، ولكن عبقرية اليونانيين هي محاولة جعل الأخلاق قيمة في حد ذاتها واعتبارها في كثير من الأحيان القيمة الأساسية للحياة. وكانت الأخلاق جوهرية بالنسبة للفلاسفة اليونانيين إلى حد أن معظمهم لم يكن يتصور أنها تعتمد على أى مجال آخر، بما في ذلك الدين. وكان اليونانيون يرون أن السلوك الأخلاقي يقوم على الفهم البشرى. وكان هذا الرأى يؤمن به سقراط الذي كان يرى أن الأخلاق هي القيمة العليا وليس الدين وآلهة أثينا، كما كان يؤمن به فلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو اللذين كانت لديهما خيارات دينية قوية، وزينون والرواقيون الذين كانوا ينظرون إلى الفضيلة على أنها المنفعة الوحيدة والشيء الذي يعتمد فقط على الإرادة الحرة للفرد، أبيقور الذي اختزل الأخلاق إلى إدراك ما هو مؤلم وما هو مبهج. بل إن أحد المعاني الضمنية لتفكير الفلاسفة الأوائل مثل طاليس وأناكساجوراس هو أن الأخلاق التي من صنع الإنسان أمر ممكن.

ومع ذلك كان هناك القليل من الفلاسفة العلماء اليونانيين الذى كانوا قريبين من الرؤى المصرية. ومن بين الفلاسفة ما قبل السقراطيين، افترض فيثاغورس (بعد ٥٣٠ ق. م) رؤية متطابقة تقريبًا مع الفكرة المصرية القائلة بأن الديانة السحرية هى بنية الحياة الأساسية وقريبة كذلك من المعتقدات الخرافية الطوطمية على النمط المصرى. وبالإضافة إلى اكتشافاته الرائعة فى الهندسة والفلك، فقد كان مخترع النسق الغريب لتقمص الأرواح وإعادة الميلاد والأشخاص الأرفع مقامًا وحب الحكمة وشر إذكاء النار بقضيب حديدى. وكان فيثاغورس كذلك متشددًا بشأن عدم أكل الفاصوليا، تمامًا مثلما يخبرنا هيرودوت أن «الكهنة [المصريين] ، لا يطيقون رؤيتها، حيث يعتبرون الفاصوليا نوعًا نجسًا من البقول» (١٩٦١). ولولا إعلانه (الصحيح) بأن الأرض كرة وموهبته العلمية ، لكاد يصبح مصريًا قديمًا ذا تفكير سحرى العواطف محور حياته.

ومع ذلك، فلابد من التعامل مع الأساطير التي تروى عن اكتسابه معرفته من مصر بقدر كبير من التحفظ، حيث إنها تفتقر إلى أي دليل أو أرجحية.

كان پارمنيدس (بعدح. ٥٠٠٥٠ ق. م) نوعًا من المنطقة الوسطى بين طريقتى التفكير المصرية واليونانية اللاحقة. فقد افترض بشكل أساسى أن ما هو موجود هو وحده الحقيقى، وأنه من المستحيل ألا يكون حقيقيًا، وأن هذا الوجود لا يمكن أن يأتى من اللاوجود. إلا أنه افترض كذلك أن كل شيء يظل دائمًا، أى أبديًا، وأنه لا شيء يتغير، وأن الميلاد والموت مجرد مراحل وأسماء وأوهام. وقال إنه لا يوجد غير الحقيقة والوهم، وأنه يبدو أن الحقيقة مصدرها «الواحد»؛ وهو ما يبدو أنه يُعَرِّفه بأنه كائن أشبه بالإله وواقع مادى وحد وجودى.

قرب هذا پارمنيدس من الأسلوب المصرى لوصف الكون والوجود وليس تطويرهما، أى ليس السعى وراء التقدم. ومع ذلك، فإن هذا يبعد پارمنيدس كثيرًا عن الرؤية المصرية الخاصة بخلق الكون من الشواش المائى، وعن مذاهب الحياة الآخرة المصرية، وعن الفكرة المصرية الخاصة بالحقيقة باعتبارها شيئًا يرتبط ارتباطًا صارمًا بالنظام وليس شيئًا موجودًا، وهو ضرب من الطريقة الميتافيزيقية للحياة. وكان پارمنيدس يشبه هيراكليتوس من بعض النواحى؛ فقد جسّد جوانب الرؤية الدينية الميشولوچية المصرية ووصل بمذهبه الخاص بما هو كائن وما هو غير كائن إلى رؤية علانية متفاقمة على نحو نموذجى فى يونانيتها تتسم بدرجة مرتفعة من التفكير الصارم فى منطقيته الذى تجاوز الحد إلى الميتافيزيقا الدينية.

ربما تقع راديكالية الرؤية اليونانية ومعارضتها الشديدة للرؤية المصرية بين پروتاجوراس وسقراط، أى بين ادعاء پروتاجوراس بأن الإجابة الأكيدة مستحيلة، وأن «الإنسان مقياس الأمور كافة»، وأنه لابد من تحديد سبيل معقول أو براجماتى فقط باستخدام الوسائل البشرية، وتلميح سقراط بأن على الفرد أن يدرك هدفه على غير ترتيب منه أثناء بحثه الميتافيزيقى عن الوضوح والحقيقة والأخلاق. وهذه الرؤى اليونانية، وخاصة محاولة جعل الأخلاق محكاً لكل شيء في الحياة ـ وهو ما أصبح دعامة طريقة التفكير الغربية ـ تتعارض تعارضاً تاماً مع المعتقدات المصرية الأساسية الخاصة بسيطرة الآلهة في إطار نظام محتم ومقرر سلفاً ودائم.

### مصرباعتبارها مفصلأ بين العصرين القديم والمسيحي

دمج المسيحيون الرؤى العبرانية واليونانية والمصرية معًا. فقد خفف المسيحيون المفاهيم التوحيدية العبرانية. والتأثير الميتافيزيقى المفاهيم الأخلاقية العبرانية. والتأثير الميتافيزيقى اليوناني قوى جدًا، وخاصة من خلال پلوتينوس (٢٠٥-٢٧٥ ق.م) الذي ولًد في مصر وأسس الأفلاطونية الجديدة وافترض فكرة أن الأرض والبشرية ملوثتان وأن الإله وحده الكامل والصالح؛ وهو مفهوم أصبح عقيدة مسيحية محورية. والجذور اليونانية والمصرية في الشعائر والعادات واللاهوت عديدة. ومن المحتم أن تؤدى المقارنة بين الديانتين المصرية والمسيحية إلى التكهن بأن مصر كان لها دور محوري في تطوير السيحية، من خلال اليهودية وبشكل مستقل، بالرغم من الغياب التام تقريبًا للدليل الرسمي. وربما كان الكثير من المعتقدات والشعائر المسيحية الرئيسية قد وضع باستخدام توليفة غريبة من التأثير المصري وموقف الرفض القوى للممارسات المصرية وتطوير المفاهيم اللاهوتية التي نشأت في مصر. وكما رأينا في الفصل التاسع، كان كذلك للتقاليد المصرية والمسيحية المبكرة في القرون الأولى من عصرنا تأثير مباشر على المسيحية في مجالات عديدة، بدءًا من طبيعة يسوغ حتى عبادة تماثيل يسوع ومريم والقديسين وحتى حياة الرهبنة.

عارضت المسيحية المبكرة، مثلها مثل اليهودية، في اتجاهها العام، وبالأخص مضمونها الأخلاقي، الرؤية المصرية معارضة قوية. والواقع أن الكنيسة المسيحية المبكرة كانت معارضة للممارسات المصرية التقليدية ومركزية السحر من الناحية الأخلاقية مثل معارضتها حرفيًا لطريقة التفكير المصرية، كما كان اليهود معارضين لها. ومع ذلك فما جرى، على نحو كبير وينطوى على المفارقة، هو الرفض المسيحي لمصر مع الحفاظ على الكثير من المعتقدات والطقوس السحرية المحولة. ولم يُدرس التأثير المصرى على المسيحية الدراسة الكافية وعادة ما يقدر بأقل من حجمه بكثير.

الأثر المصرى واضح فيما يتعلق بالصلة السحرية تقريبًا بين الإيمان والخلاص، وبين يسوع المخلّص ونعيم الحياة الآخرة المستقبلية، وكذلك بين الثنائي يسوع ومريم والثنائي حورس وإيزيس. ويبدو من المستحيل ألا يُمنح دور لأوزيريس المخلّص والخلاص ولاهوت الحياة الآخرة في اللاهوت المسيحي. ويبدو أمرًا محتملاً إلى حد كبير أن

أوزيريس ومعه مفهوم الفرعون الإله كانا صورتين سبقيتين لكل من الملك/ المخلِّص المنتظر العبراني وتحوله المسيحي إلى مفهوم يسوع ابن الله الذي يموت ويُبعث. وفي نقطة ماكان أوزيريس ويسوع يقدمان الشيء ذاته؛ وهو الخلاص السحري في الحياة الآخرة. بل إن «الموتة الثانية» المُفزعة في الحياة الآخرة المصرية ربما يكون لها صدى عند يوحنا في «رؤيا يوحنا اللاهوتي» الآية ٢١: ٨ (\*). وكما رأينا في الفصل التاسع فإن الاختلاف الأساسي بين المسيحية والنسق المصري هو الأخلاق والأعمال، حتى وإن لم يحل اللاهوت المسيحي خليط الإيمان والأعمال والقضاء والقدر الذي ينطوي عليه الفوز بالحياة الآخرة المسيحية.

ومع ذلك فهناك اختلافات كبيرة أخرى بين أوزيريس ويسوع، بالإضافة إلى الاختلاف الضخم في المفاهيم الأخلاقية بينهما. فقد كان أوزيريس صورة للأب، بينماكان يسوع صورة للابن. وتجسد يسوع كإله بلا رغبة جنسية، في حين كانت لأوزيريس رغبة جنسية هائلة. فالإله أو الإلهة التي بلا رغبة جنسية هائلة أمر لم يُسمع به في مصر أو أي مجتمع قديم آخر قبل الاختراع العبراني ليهوه اللاتزواجي وظهور صورة مصغرة منه مع مجيء يسوع.

ربماكان التأثير اللاهوتي المصري الرئيسي الآخر على المسيحية هو لاهوت منف الخاص بخلق العالم من خلال قلب (عقل) الإله پتاح وذكائه ولسانه/ كلمته. ويحمل هذا اللاهوت تشابهًا مذهلاً مع الرسول يوحنا المسيحي في نهاية القرن الأول الميلادي: «في البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. . . والكلمة صار جسدًا [تجسد يسوع] وحل بيننا. . . ويُدْعي اسمه كلمة الله»(١٧٠). كما رأينا، فإنه بالرغم من الشكوكُ التي لا تزال قائمة، فمن غير المحتمل أن يعود لاهوت پتاح/ منف إلى الدولة القديمة المصرية (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م)، إلا أنه رغم ذلك فمن المكن إلى حد كبير افتراض أنه كان له تأثير عالمي اعتبارًا من القرن الثامن ق. م. ويدخل في مجال الاحتمال أن يكون لاهوت يتاح/ منف قد أثر على العبرانيين، وخاصة في أسطورة الخلق («وقال الله فليكن نورٌ فكان نورٌ») وعلى إشعياء («هكذا تكون كلمتي التي تخرج من فمي . . . تعمل ما سررت به . . . »)(١٧١) وعلى فكرة اللوجوس ، الكلمة، أو «العقل» الذي يحكم الكون، وتسرب إلى اللاهوت المسيحي.

<sup>(\*)</sup> وأما الخائفون وغير المؤمنين والرَّجسون والقاتلون والزناة والسحرة وعبدة الأوثان وجميع الكذبة فنصيبهم في البحيرة المُتقدّة بنارٌ وكبريت الّذي هو الموّت الثانَي»\_المترجمُ. (١٧٠) إنجيل يوحنا ١ : ١ و ١ : ١٤ ورؤيا يوحنا اللاهوتي ١٩ : ١٣ .

<sup>(</sup>۱۷۱) سفر التكوين، ١: ٣ وسفر إشعباء ٥٥: ١١ .

ربما تأثر التحويل المسيحي لنسق الإله الخفي الواحد العبراني إلى توحيد ثالوثي متعدد الأشكال يؤدي فيه ابن الإله الحال المرثى مؤقتًا دورًا رئيسيًا بالنسق الثالوثي المصرى، وبشكل أخص ثالوث آمون/ رع/ يتاح العضوى المتكامل. وربما يفسر هذا إلى حد ما النجاح السريع للمسيحية في مصر اعتباراً من القرن الثالث الميلادي، وإن كانت في النهاية نسخة مصرية؛ أي المفهوم المونوفيزي المسيحي المصري القائل بأن يسوع، الابن، له طبيعة واحدة، إلهية، تستوعب البشري (كالفراعنة القدامي!). وعلى أية حال فقد كان الثالوث وأهميته أمرًا جعل المصريين، بما لديهم من ثواليث كثيرة وآلهة مدمجة وآلهة تعد أوجهًا لآلهة أخرى، يشعرون بالألفة. بل إن عالم مصريات بارز مثل چون أ. ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦م) ادعى أن المصريين القدماء كانوا مونو فيزيين منذ العصور القديمة ، حيث كانوا يتعرفون على «الأشياء المخالفة» ولكنهم يشىعرون بأن «تلك الكاثنات ذات جـوهر أسـاسي مفـرد. . . »(١٧٢١) الروح القدس، وهو الشخص الثالث في الثالوث، مستمدة من «رواخ ها قُدُش» العبرانية، أي النفس المقدس لمبدأ الحياة، وربما تكون هي نفسها قد تأثرت بقوة «عنخ» ومبدأ الحياة المصرية نفسه. وفي قرون المسيحية الأولى، كانت المسيحية المصرية ترفض فكرة أن الروح القدس مساو للرب. فقد كان المسيحيون المصريون، وخاصة اللاهوتي السكندري أوريحن (١٨٥ -٢٥٤ ميلادية)، يرون أن الروح هي التي تحرك الكنيسة، وليس الخلق بكامله. وهذه الرؤية كروح وحام وحليف قريبة من مفهوم الروح، كا، المصرية.

والروح القدس باعتبارها قوة تهب الكثير من العطايا، بما في ذلك «الألسنة الأخرى» والتوجيه الروحي حين كانت تحل داخل أحد الرسل أو المؤمنين، يمكن أن تكون قد تأثرت بجوانب الروح والحليف والحارس والقوة الخاصة بكا.

ومن الغريب أن مفهوم الروح والجسد الثنائى، وهو أمر جوهرى جدًا فى المسيحية، قد يدين بشىء ما لـ«با» المصرية، تلك الروح الجوالة، بالرغم من المفهوم المصرى الأساسى القائل بأن الروح لا يمكنها البقاء بدون الحفاظ على الجسد. فقد كانت البا تعيش مع الآلهة ولكنها كانت تزور الجسد الميت، مما يشير إلى أن الفصل بين الجسد والروح محكنًا.

Wilson, John in The Intellectual Adventure of Ancient Man, p. 66. (۱۷۲)

ويبدو أن وعاء القربان، حيث يُحفظ الخبز والنبيذ الخاص بالقربان المقدس، مشتق من قبة العهد التي ربما تدين بدورها، كما رأينا، بوجودها لرع پر المصرية، وقدس الأقداس، وويا، ومقاصير المراكب المستخدمة في نقل الآلهة.

ربما مضى ج. إ. جوردييف (١٨٦٦؟ - ١٩٤٩) ، الذى كانت تعاليمه فى الأساس نوعًا من المسيحية الباطنية ، إلى أبعد حد فى التقريب بين الديانة المصرية القديمة والمسيحية ، ولكنه فعل ذلك بطريقة تتسم فى وقت واحد بالتناقض والخداع وعدم القابلية للإثبات. وتبنى جوردييف فى بعض كتاباته الرأى المعتاد القائل بأن « لا . . . الديانة المسيحية باتخاذها المذاهب اليهودية أساسًا لها لم تغير سوى تفاصيلها الخارجية » ولكنه كان يؤمن فى نصوص أخرى بأن «الكنيسة المسيحية ، والشكل المسيحى من العبادة . . . أخذ كله فى شكل جاهز من مصر ، وليس من مصر التى نعرفها فحسب ، بل من مصر . . كانت موجودة قبل ذلك بكثير . وقطع صغيرة فحسب منها هى التي بقيت . . . و . . . نحن لا نعرف حتى أين حُفظت » . وواصل فحسب منها هى التي بقيت . . . و . . . نحن لا نعرف حتى أين حُفظت » . وواصل مولد المسيحية كلامه ليقول إن «مصر ما قبل التاريخية كانت مسيحية قبل آلاف السنين من مولد المسيح . . . وكانت ديانتها تتكون من نفس المبادئ والأفكار التي تشكل المسيحية مولد المسيح . . . وكان العنصر الملموس الوحيد التي أورده جوردييف للدلالة على الصلة المصرية هو ما يسمى «مدارس الترديد» في مصر التي أصبحت «نموذجًا ل . . . شكل المعبادة في الكنائس المسيحية . . . » (١٧٥٠)

المشكلة هي أن أقرب ما يمكننا الوصول إليه من مفهوم «مدارس الترديد» في مصر القديمة هو الطقوس «السرية» لموت أوزيريس وبعثه بمعبد أبيدوس؛ وهي الطقوس التي أقصى ما يمكن أن تصل إليه في قدّمها هو الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق. م) ، أي حوالي ٢٥٠ سنة بعد عصور ما قبل التاريخ. وقد تدين الرواية الطقسية المسيحية لقصة يسوع بشيء ما لطقوس إحياء ذكر أوزيريس بمعبد أبيدوس، ولكن يبدو أن هذه الطقوس غير كافية إلى حد كبير لتبرير الأصل الكامل للكنيسة المسيحية في

Gurdjieff, G., All And Everything, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p. (۱۷۳) 1002 and Ouspensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown Teaching, pp. 302-303.

مصر، وهو ما يبدو أن جوردييف يفعله. وبالطبع فإن حجة جوردييف بكاملها تهدمها إشارته إلى نوع ما من مصر عصور ما قبل التاريخ، وهو ما أثبت علم الآثار عدم صحته. إلا أنه يبدو أن جوردييف يشير إلى تأثير مصرى عام على المسيحية لا يمكن رفضه بسهولة.

الخلاصة هي أنه عند التعامل مع التأثيرات المصرية على المسيحية المبكرة فإنه كثيرًا ما تُطرح مشكلة الدليل الموثوق به، كما هو الحال بالنسبة لليهودية. ولكن كما الحال بالنسبة لليهودية أيضًا، فإن التشابهات من الكبر بحيث يستحيل ألا نأخذ في الاعتبار معقولية التأثير المصرى الضخم على المسيحية؛ ما دام لا يغيب عن نظرنا الاختلافات الأساسية بين الاثنتين، وخاصة الطبيعة الثورية للحب والعفو والأخلاق المسيحية.

# تفسير الأحلام المصرى باعتباره حلقة وصل بين العبرانيين واليونانيين الرومانيين وفرويد

يبدو من المحتمل أن الدور السحرى الأساسى لتفسير الأحلام، والأحلام المستثارة، والأحلام الموجهة في المجتمع المصرى أثر على العبرانيين واليونانيين والرومان وكان له تأثير غير مباشر على نظريات فرويد.

ربما يعود استخدام الكثير من الشعوب للأحلام لاستنتاج وجود نفس أو روح أكثر كمالاً أو اكتمالاً وأن الروح هي التي تحلم إلى عصور إنسان نياندرتال. وكان ربط وظيفة الحلم بالأوامر والنصائح من الإله، والعلاج، والتحذير السبقي، والحياة الآخرة أمراً من سعة الانتشار، قبل مصر وبعدها، بحيث لا يمكن استنتاج أي نوع من التأثير المصرى الأصلى عليها. ومع ذلك يبدو من المؤكد على أقل تقدير أن نسق المصريين المعقد للأحلام المستثارة والموجهة وشبكة أو قانون دلالات الأحلام الخاص بهم كان له تأثير على أنحاء العالم المتوسطي.

استخدم يوسف وموسى وصموئيل ودانيال والكثير غيرهم من الأنبياء العبرانيين الأحلام كوسيلة لما يفترض أنها إرادة الرب ولتفسير الأحداث والتكهن بها. وقد وصف بعض أشهر الأحلام المصرية وتفسير يوسف العبراني لها، وخاصة الحلم الخاص بسبع سنوات من الرخاء والوفرة وسبع من الجدب والمجاعة، وصفًا حيويًا في العهد القديم.

بالرغم من وصف العهد القديم ليوسف بأنه أفضل من الكهنة والأعيان المصريين في تفسير الأحلام، يبدو من المنطقى أن افتراض أنه كان هناك تأثير مصرى على العبرانيين فيما يتعلق بأهمية الأحلام ووظيفتها وتفسيرها. وفي ظل أسبقية الحضارة المصرية، فإنه من الصعب تخيل إمكانية استبعاد مجال أساسى مثل تفسير الأحلام من التأثير الشامل الذي كان للمصريين على العبرانيين.

يبدو كذلك أن تأثير نسق الأحلام السحرى المصرى على اليونانيين والرومان كان كبيرًا. فأثناء احتلال اليونانيين لمصر (٣٣٦-٣٠ق.م) استخدموا النسق المصرى لاستثارة الأحلام والتحكم فيها داخل المعابد التي بنوها في مصر وكرسوها للإله اليوناني المصرى سراپيس الذي اخترعوه. ويبدو أن نسق تفسير الأحلام الذي وصفه أرتميدوروس دالديانوس الإفسوسي (بعد القرن الثاني الميلادي) في كتاب Onerirocritica يدين بالكثير للنسق المصرى. وكانت ممارسات الأحلام الستثارة والموجهة في معابد دلفي ومنف وديلوس، وبعد ذلك في روما، شبيهة بما كان يُمارس في دور الحياة بالمعابد المصرية.

كان حلم الإمبراطور الرومانى قنسطنطين الشهير عن يسوع فى عام ٣١٢ الميلادى شبيهًا بالأحلام التحذيرية التى كان يراها الكثير من الفراعنة المصريين قبل المعارك الكبرى. وقد ظهر يسوع لقنسطنطين فى الحلم فى الوقت الذى كان فيه الإمبراطور الرومانى مؤمنا بالإله الرومانى Sol Invictus، أى الشمس التى لا نظير لها، وأبلغه أنه سوف ينتصر فى المعركة إذا وضع الحرفين الأولين من اسم يسوع على دروع جنوده. وبذلك بدأ اعتناق روما للمسيحية بحلم.

قد تبدو الصلات بين التأكيد المصرى والعبرانى على المدلول العميق للأحلام والدور الأساسى الذى قامت به فى عمل سيجموند فرويد (١٨٥٦ – ١٩٣٩) ضعيفة وغير واضحة، ولكن فرويد اعترف بالتأثير الكبير لعقله الباطن وخلفيته اليهوديين على عمله، كما أنه قام على أقل تقدير بدراسة سريعة للديانة المصرية وقرأ ما كتبه أرتحيدوروس. وهناك بعض التشابهات المذهلة بين أوصافه الخاصة بعالم الأحلام وأوصاف قدماء المصريين والعبرانيين وغيرهم من الشعوب المتدينة القديمة التى كان للحلم عندها مدلول عميق ودور أساسى فى الحياة. وكان ذلك يتناقض تناقضًا حادًا

مع معظم علماء وأطباء زمنه الذين عزوا الأحلام إلى مثيرات مادية تقوم على المصادفة إلى حد بعيد.

الفرق الأساسي بين فرويد والمصريين والعبرانيين هو أن فرويد الملحد أشار إلى المجالات غير الدينية والنفسية ـ الريقل واللبيدو (الطاقة الانفعالية المستمدة من الدوافع البيولوچية الأولية) ـ باعتبار صادر المدلول العميق للأحلام، وليس المجال الديني أو أى نوع من التحذير القبلي السحري، وهي المجالات التي رفضها فرويد بالكامل.

ويرى فرويد أن الأحلام من بين أكثر أجزاء لا وعى الشخص صدقًا وغريزية ، وهو الجزء الذى يعبر فيه عن أصدق مشاعره ورغباته ومخاوفه بلغة مشفرة - «عمل الحلم» أو «إخراج الحلم» diter ego بحيث لا يمكن للأنا المتحضرة والأنا الثانية عليه عنده ممارسة الرقابة عليه . أما المصريون فكانوا يرون أن عالم الأحلام عالم سحرى خاص بالآلهة والشياطين والشواش الأزلى وفيه يلتقى الفرد بروحه الحارسة ، الكا ، أو أفضل أرواحه ، في صورة سبقية للحياة الآخرة .

استخدم فرويد المواقف والتخيلات والموضوعات المعتادة في زمنه التي يشكل فيها الحالم «عمل الحلم» المشفَّر الخاص به، أي إخراج رغباته ومخاوفه غير الواعية العميقة، بينما استخدم المصريون المواقف المعتادة والتخيلات والموضوعات الخاصة بزمنهم في نسق تحذيري في الأساس.

ومن الواضح أن التفسير الصحيح للأحلام التحذيرية على النمط المصرى - أى فك شفرة الحلم بالمصطلح الفرويدى الحديث - كان عظيمًا . والتشابهات بين النسقين الفرويدى والمصرى في هذا المجال مذهلة . ولم يكن فرويد يؤمن بأن شفرة الدلالة الرمزية للموقف والموضوعات في الأحلام يمكن أن تكون حصرية ، ولكنه كان يؤمن مثل المصريين إلى حد كبير بأن الأحلام «نوع من الرسائل المكتوبة بالشفرة» التي يمكن «حل شفرتها» وأن بعض الظواهر يمكن تفسيرها تفسيرًا كليًا لا لبس فيه بطريقة رمزية .

كان التركيز على الرغبة الجنسية أساسيًا في النسق المصرى كما في النسق الفرويدى. وقد استخدم المصريون، كما رأينا في الفصل الثامن، المواقف الجنسية للتنبؤ بالأحداث؛ فالرجل الذي يحلم بأنه ينظر إلى فَرْج امرأة سوف يعاني من مصائب كبيرة، وحين يحلم شخص بأنه يمارس الجنس مع بقرة فمعنى ذلك أن يومه سيكون لطيفًا، وإذا حلمت امرأة بأنها تمارس الجنس مع حصان فمعنى ذلك أنها ستكون عنيفة

مع زوجها، وهلم جرا. واستخدم فرويد شبكة من الأحلام المشفرة بمعنى معاكس للمصريين، حيث يُعزى المدلول الجنسى إلى الموضوعات المعتادة والمواقف التى تبدو مألوفة؛ فالسلالم الخشبية والدرج والمصاعد والطيران يعنى الجماع، والأسلحة الطويلة والمدببة والأشجار والعصى تعنى العضو الذكرى، والدواليب والصناديق والسيارات وحقائب اليد تعنى جسم المرأة، والمداخل والمخارج تعنى فتحات الجسم، والغرف تعنى النساء، والملوك والملكات يعنون الآباء والأمهات، الخ.

وكان لاختيار فرويد لرموز الأحلام معناه، فهى لم تكن متعسفة، حتى وإن كان الاتجاه الأساسى لنظامه كله، ولا يزال، محل خلاف. ومن ناحية أخرى، يبدو الاختيار المصرى لرموز الأحلام متعسفًا، بل ومضحكًا، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن قد يرجع هذا بكل بساطة إلى أننا لم نعد ندرك السياق الذى كان يجعل تلك الاختيارات معقولة. ومن نواح كثيرة، كانت جذور عالم أحلام فرويد وشفرة أحلامه تعود إلى العالم الصناعى والدنيوى وكانت نسخة من عالم الأحلام المصرى القائم على أسس زراعية وسحرية ودينية. وبنفس الطريقة إلى حد كبير، يمكننا افتراض ظهور رموز وشفرات وتفسيرات جديدة تقوم على ثقافة عصر الكمبيوتر في يوم من الأيام.

يمكن كذلك رؤية هُو id فرويد، الذى يراه على أنه الغرائز البدائية غير المنطقية الصادرة عن اللاوعى، إلى حدما على أنه تعريف حديث للكا. ذلك أن قدماء المصريون كانوا يرون أن الروح الحارسة كا، النفس الحقة أو الأفضل، يمكن مقابلتها في الأحلام. أما فرويد فيرى أن احتياجات ورغبات الهُو الغريزية الموروثة غير الواعية يعبر عنها في الأحلام.

## مصركمصدر إلهام للجماعات الدينية السرية: حقائق ممكنة وخيال غير معقول

تعتبر معظم الجماعات الدينية السرية الغربية أن أول نسق سرى معقد للبشرية نشأ في مصر القديمة ، غير أن القليل جدًا هو المعروف عن مثل هذا النسق الخاص بما تسمى المعرفة السرية . ومع ذلك ، فإنه على أساس تاريخي صارم يبدو أن الأنساق السرية الحديثة كافة ، مع الاستثناء الواضح للنسق الهندوسي ، تأثرت بالمصريين بطرق فعلية وخيالية .

ولابد من تمييز أوَّلي بين الأنساق السرية التي تسعى إلى بحث القدرة البشرية وتطويرها والنظريات المجنونة والسحر، بما في ذلك ما يسمى السحر الشيطاني. وليس من السهل وضع هذا التمييز بالنسبة لمصر أو بالنسبة لأي من الأنساق السرية اللاحقة ؛ إذ يبدو أنها جميعًا تخلط أنساق الفهم والتطور والسحر غير المعقول.

من الواضح أن كل الجماعات السرية التى شيدت معابد كبيرة وكونت طوائف كهنوتية أنتجت أنساقًا سرية أو مجتمعات سرية . والأمثلة الشهيرة لذلك هى سومر وإسرائيل واليونان والهند وإفريقيا والمجتمعات الشامانية فى سيبيريا والأمريكيتين . ومن الواضح كذلك أن نسق المعابد المصرى ، إلى جانب النسق السومرى ، كانا أقدم تنظيمات المعابد المعقدة وأنه بحلول عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠ ق . م) كانت شبكة المعابد المصرية هى الأكبر حتى ذلك الوقت ، حيث كانت تضم مئات الآلاف من الكهنة بالمعنى الحرفى للكلمة .

يبدو ممكنًا، بل ومرجَحًا، أنه اعتبارًا من عصر الأسرة السادسة (ح. ١٣٤٥- ٢١٨١ ق.م) كانت المعابد المصرية الكبيرة مثل هليوپوليس ومنف وهرموپوليس وأبيدوس تنظم طقوسًا سرية. وفي عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠- ١٠٦٩ ق.م)، أعلن الكرنك ومعابد أخرى الإيمان بمذاهب يمكن تسميتها بـ«السرية» وربما كان العديد من دور الحياة في المعابد يوزع على أقل تقدير بعض ما يسمى معرفة سرية، أي «المعرفة» التي لم تكن متاحة للكافة، بل لم متاحة للجميع داخل الطائفة الكهنوتية. ومن الواضح كذلك أن العديد من المفاهيم المصرية مثل أنساق الآلهة التسعة والأرواح الخمس تسربت إلى الكثير من الأنساق السرية مثل النجمة التساعية (\*) والنجمة الخماسية (\*\*) وأن تنظيم مصر لطائفة كهنتها وعمارة كهنتها المقدسة أصبحا نموذجين يحتذى بهما.

<sup>(\*)</sup> ترمز النجمة التساعية لثمار الروح التسع: الحب السعادة السلام الصبر الرحمة الخير الإخلاص الدماثة وضبط النفس. وبالنسبة للنجمة ذات الإثنى عشر طرفاً فربما تمثل قبائل إسرائيل الإثنى عشر، أو الرسل الاثنى عشر . وربما تستخدم أيضا في عيد الغطاس وهو اليوم الثاني عشر لعيد الميلاد حيث تحتفل الكنيسة بظهور يسوع كابن الله المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> النجمة الخماسية هي نجمة بيت لحم، وشكلت تقريباً مثل إنسان، وهي تجسد يسوع «اتحاد الألوهية والناسوتية » و يجب التمييز بين نجمة المسيحيين الخماسية والنجمة الخماسية الوثنية التي تستخدم كرمز سحرى وتتكون من حمسة خطوط متقاطعة في الغالب ، عندما تظهر مقلوبة رأسا على عقب يكون ذلك مرتبطاً بطقوس شيطانية \_ المترجم.

ولن نعرف أبداً مقدار القصد الواعى الذى دخل تصور تلك الأنساق المصرية من التسعات والخمسات ومقدار الرمزية المصطنعة التى أضيفت فيما بعد. وكرمز للكلية كان من الممكن تطبيق پسچت، تاسوع، هليوپوليس على ما لا يحصى من الظواهر التى بقيت فى العديد من الأنساق السرية حتى يومنا هذا. وتشمل هذه الظواهر تراتب المستويات الروحية التسعة، وحركات رقص النجمة التساعية المقدسة القائمة على الخركة المتشابكة الأبدية من تسعة مصادر، ونمط المندالة (\*) السرى وخاصة رموز النجمة التساعية التى تمثل المعرفة الكونية والكل المقدس الكامل القائم على تسعة مستويات وتسعة جوانب وتسعة زوايا وحدوث يتكرر تسع مرات. وينطبق كذلك على الخمسات، أى الخمس أرواح الموحدة فى الحياة الآخرة التى يتكون منها الشخص الموحد فى النسق المصرى. وربما كان هذا النسق المصرى المكون من خمسة فى أصل الأنساق السرية المختلفة الخاصة بالنجمة الخماسية التى تمثل الوحدة المتناسقة الكاملة لوظائف الإنسان الخمسة المفترضة.

وكانت هناك ادعاءات كثيرة على امتداد فترة زمنية تزيد على الألفى عام فيما يتعلق بوجود الحكمة المصرية المعقدة. وغالبًا ما يكون من الصعب تحديد ما إذا كان ذلك يعنى المحكمة القائمة على النزعة السرية أم المعرفة والقدرة الكبيرتين في مجالات تتراوح بين العمارة إلى التكنولوجيا الزراعية، إلى الفن، إلى التحنيط، الغ. وقد رأينا أن البونانيين أدركوا وجود القليل جدًا من الصلات بين فلسفتهم وعلومهم و«حكمة» المصريين، أو عدم وجود أى صلات بالمرة. ورغم ذلك فقد ظهر خيال خاص بالحكمة المصرية التي أثرت على كل شيء في اليونان. وقد غذى هذا الرأى إلى حد كبير بعض اليونانيين أنفسهم؛ مثل هيرودوت وپلوتارخ وإلى حد ما أفلاطون وأرسطو، حيث أرجعوا جميعًا الفضل إلى المصريين فيما يتعلق بالمعرفة الدينية السرية. وعلى مر القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل الفينين كتبوا في البداية عن التأثير المصري .

<sup>(\*)</sup> أحد الرسومات الهندسية التي ترمز إلى الكون ويستخدمها الهندوس والبوذيون كي تعينهم على التأمل، ويخاصة ذلك الشكل الذي يتكون من مربع تحيط به دائرة وعلى كل جانب من جانبيه إله ـ المترجم.

يبدو أن الشخص الذي جعل الكرة تتدحرج في هذا الاتجاه هو هيرودوت (ح. ١٨٤- ٢٠ ق. م). فمن الواضح أن كتابه «التواريخ» كان أول وسيلة لنقل فكرة أن هناك معرفة ضخمة وسرية في مصر وأنه لا هو ولا الكهنة المصريون في زمنه أرادوا الحديث كثيرًا عن هذا للأشخاص العاديين. وسخر پلوتارخ (ح. ٥٥- ١٢٥ ميلادية) من الممارسة المصرية الخاصة بـ «معاملة. . . الحيوانات . . . على أنها آلهة»، ولكنه كان يؤمن رغم ذلك بـ«الحكمة» المصرية «التي تمس كل ما له علاقة بالآلهة . . . [وهي] نوع من الحكمة يتسم بالغموض» في «الرمزية والتعاليم السرية» المصرية . (١٧٤)

كان لأفلاطون (ح. ٤٢٨-٣٤٧) دور حاسم غير متعمد من خلال اختراع جزيرة أو قارة أطلنطس وهزيمتها الرمزية على يد أثينا الأصلية، أو من خلال ما يُفترض أنها رواية لمعتقدات مصرية حقيقية عن أطلنطس. وبناءً على ما قاله أفلاطون في محاورة «تيمايوس وكريتياس»، فقد أخبر كاهن مصرى «عجوز جداً» في معبد نيت/ أثينا في سايس سولون (ح. ٦٣٩؟-٥٥٩ ق.م) عن جزيرة أطلنطس الضخمة الخصبة والمتقدمة تكنولوجيًا التي كانت موجودة قبل ٩ آلاف سنة. ومن المفترض أن جد كريتياس الأكبر أبلغ سولون أن حضارة قوية وعلى قدر هائل من الازدهار كان أهلها «يطيعون القوانين ويحبون الإله الذي كانوا أقرباء له. . . [و] يتمتعون بعظمة عقل لا ريب فيها . . . [و ]حكمة وصبر» . إلا أنه «حين ضعف العنصر الإلهي فيهم نتيجة الاختلاط المتكرر بالبشر » غرق أهل أطلنطس في «الانحلال» و«حاولوا استعباد» اليونان، وجزء كبير من أورويا وإفريقيا «حتى حدود مصر» قبل أن تهزمهم أثينا التي «أنقذت من لم يُستعبدوا بعد. . . وحررت بكرم منها كل أولئك الذين كانوا يعيشون داخل أعمدة هرقل ]فيما وراء مضيق جبل طارق .[وفي زمن لاحق. . . الزلازل والسيبول التي اتسمت بعنف غير عادي. . . ابتلعت الأرض كل رجالك [أثينا] المحاربين، وبالمثل ابتلع البحر جزيرة أطلنطس واختفت. . . ، »(١٧٥) ويبدو أن غرض أفلاطون من اختراع هذه الخرافة أو روايتها هو وصف أثينا ما قبل التاريخ العظيمة والحكيمة والمثالية (وشبه الفاشية) التي أمكنها أن تضرب مثلاً ليونان زمنه. وقد حوَّل

Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, pp.165, 25 and 27. (178)

Plato, Timaius and Critias, translated by Desmond Lee, Timaeus, 22, p. 35, (\vo) Critias 121, p. 145 and Timaeus, 25, p. 38.

غيره من الكُتَّاب والكهنة والشخصيات البارزة اليونانية والرومانية والغربية حتى وقتنا هذا خرافة أفلاطون إلى حكاية خاصة بكيفية ارتباط ما تسمى الممارسات السرية والمعرفة التقنية المصرية بميراث قارة أطلنطس المفقودة وكيفية نقل مصر ميراثها الأثيني إلى اليونان.

فى وجود زاوية أطلنطس أو غيابها، كان للمصريين، ربما ابتداءً بمانيتون (بعدح. ٣٠٠ ق.م)، ادعاءات محددة بوجود ممارسات سرية، أى معرفة «خفية»، مصرية فى العصور القديمة. وكانت هناك ادعاءات مماثلة لشخصيات مهمة من العصور القديمة المتأخرة مثل يوسيفوس (٣٧-١٠٠ ميلادية) والقديس كليمنت السكندرى (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) وهوراپولون (بعد القرن الخامس الميلادي). ونقلت الهرمسية اليونانية فكرة الممارسات وهوراپولون (بعد القرن الخامس الميلادي). ونقلت الهرمسية اليونانية فكرة الممارسات السرية المصرية إلى مارسيليو فيتشينو (٣٣٥ - ١٤٩٩ م) وبرونو (٨٤٥ ا ٢-١٠٠٠م) وكسيلر (١٥٧١ - ١٦٠٠م) ونيسوتن (١٦٢١ - ١٧٢١م) ورالف كدورث (١٦١٧ ميلادية) وفريدريش شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٠م)، وكثيرين غيرهم من علماء وفلاسفة عصر النهضة والماسونيين والروزكريشيين وغير ذلك من الجماعات السرية مثل جماعة موسارت (١٧٥٦ - ١٧٩١م)، وإلى الكثير من الفنانين والموسيقيين، وخاصة موسارت (١٧٥٦ - ١٧٩١م).

المشكلة التى لا حل لها هى إلى حد تتطابق الادعاءات المتعلقة بالنسق السرى المصرى المعقد مع الواقع المصرى الحقيقى، وإلى أى مدى كانت خيالية؟ لا شك بشأن اتساع نسق السحر، حكا، المصرى وتعقيداته منذ العصور القديمة جداً، أى منذ ما قبل عام ٢٠٠٠ ق. م بكثير، والتعاليم والطقوس السرية في العصور اللاحقة. كما أنه لا شك في تعقد أنساق الروح والحياة الآخرة المصرية، رغم إمكانية وصفها بالأوهام الساذجة أفضل من وصفها بالممارسات السرية المعقدة.

ومع ذلك فهناك سؤالان أساسيان لا يمكن الإجابة عنهما، وهما هل كان حكا هو كما نراه نحن اليوم فحسب عارسات سحرية فجة ومعتقدات ساذجة وهل كانت التعاليم والممارسات السرية المصرية أنساقًا سرية معقدة بالفعل للفهم والتطور البشرى أم أنها مجرد دجل أو حكمة تقليدية؟ بعبارة أخرى، هل كانت التعاليم المصرية القديمة

تتضمن طبقة مما تسمى المذاهب السرية المعقدة التي كانت مساوية للأنساق المعقدة التي ابتكرت بعد ذلك في الهند، داخل العالم اليوناني بين اليهود وبين المسلمين؟

يشير الاحتمال العام إلى كون مصر أول مجتمع معروف لديه نسق على قدر كبير من التنظيم للتعاليم والطقوس السرية، وهو ما ينعكس فى الطقوس «السرية» الأوزيرية بمعبد أبيدوس. وتضمن معبد مقبرة سيتى الأول (ح. ١٢٨٤-١٢٧٩ ق.م) الجوفاء غرفة من الواضح أنها خارج الحدود المعينة، وإن لم يحدد الغرض منها على وجه المدقة. كما أن المعبد الأوزيرى (أو المقبرة الجوفاء) الذى بناء سيتى أو مرنبتاح ومتاهة سراديب الدفن فى جبانة تونة الجبل ومعبد تحوت (ح. ٥٢٥ ق.م - ٣٩٥ ميلادية) مرشحة كذلك للتعاليم أو الطقوس السرية. ويشير الاحتمال العام كذلك إلى كون نسق التعاليم السرى هذا مزيجًا من المحاولة الجادة للفهم والسحر والحكمة التقليدية والأفكار الخنوعة والمجنونة كما يعكسها أدب الحكمة المصرى، سبايت. ومن المؤكد كذلك، وليس مجرد احتمال، أن هذا النسق السرى المصرى قيمته وضخمته الجماعات والطوائف السرية المتعاقبة الكثيرة التى سعت إلى إضفاء قدر كبير من القدم على آرائها، بل كذلك نوع من الطابع الأصيل والدائم.

وسواء أكان ذلك صحيحًا أم خطاً وهو ما لن نعرفه أبدًا فقد ارتبط النسق المصرى للمعرفة السرية ، حين أصبح مشهوراً ومحترمًا في العالم اليوناني الروماني ومن ثم أوروپا العصور الوسطى ، على أى الأحوال بالإله تحوت . وكانت إيزيس ورت حكاو ، «عظيمة السحر» . ويقال إن آمون «الخفي اسمه» الذي «خلق ما هو موجود» ويعلم كل شيء ، ساحر ومعالج وكان يسمى كذلك «رب السكون» (ولكن هذا اللقب يمكن أن يكون كذلك إشارة إلى دوره كرب للموتى الأحياء) ، ولكن بلا شك فإن أكبر تراكم للإشارات في النصوص المصرية والفن المصرى إلى حارس نسق المعرفة غير المتاح للكل يتعلق بتحوت . وتعنى الحجة الوجيهة إلى حد معقول التي يمكن سوقها تأييداً للأهب تحوت ، أو بالأحرى مذاهب الكهنة ، ضمنًا التعاليم السرية المنظمة وضربًا من التأمل .

في أسطورة أوزيريس/ ست/ إيزيس/ حورس المؤسِّسة المصرية قام تحوت بدور

أساسى كساحر وبعد خيانة أوزيريس فى نسخ الأسطورة الموجودة فى متون الأهرام (ح. ٢٣٧٥-٢١٧٥ ق.م) أصبح وسيطاً أمينًا فى كل النسخ اللاحقة. فقد كان كاتب رع وإله الكتبة، وإله الكتابة والحكمة والقمر، و «ترجمان الأرضين»، و «قياس» الزمن والحياة البشرية. غير أن نصوصًا كثيرة تشير إشارة صريحة إلى تحوت وأسراره. وقد زعم المعمارى المؤله، أمنحت بن حابو (ح. ١٤٣٠-١٣٥٠ ق.م) قائلاً: «رأيت أدوات [الحروف الهيروغليفية] تحوت، وقد أحسن تعليمي أسرارها... « ويقول النقش الموجود على تمثال حورمحب، من ح. ١٣٣٦ ق.م ويوجد حاليًا في متحف المتروبوليتان بنيويورك: «[تحوت] الذي يعرف الأسرار ويسجل تعبيرها...» ويسأل المتروبوليتان بنيويورك: «[تحوت] الذي يعود إلى عصر الرعامسة (من حوالي ١٠٠٠ ق.م): في م، ولكنه ربما يعود مضمونه إلى الأسرة العشرين، ح. ١٨٦١-١٠٩ ق.م): «أين ذلك الإله الذي في عظمة تحوت، الذي اخترع تلك الأشياء وصنعها؟»

ونجد فكرة مصرية رئيسية خاصة بالـ«الحليم» (\*\*) و «الغضوب في «تعاليم أمنموپي» : «الحليم بحق الذي ينأى بنفسه» و «الغضوب» الذي «يشبه الشجرة التي تنمو داخل المنزل». ويتباهي أمنموپي بأنه رجل «حليم بحق» ، أي رجل يجاهد كي يكون رجلاً مثاليًّا. والواقع أنه من بين كل أدب الحكمة المصرى نجد أن تعاليمه أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته البحث الروحي ، بالرغم من النصائح المعتادة المتعلقة بالسلوك الاجتماعي الصحيح ، . وتتعامل «دعاء إلى تحوت» في بردية ساليبه الأولى (ح . ١٢٢ ق . م) صراحة مع الحلم وفوائده التي تخفي عن «الغضوب» : «تعال لإنقاذي أنا الحليم/ إن بترك حلوة يا تحوت/ لمن يعطش في الصحراء/ وقد أحكم سدها في وجه من يكثر ، وفتحت للحليم/ . . . إنك [خفي] عن عين الغضوب» . (١٧٦٠) هناك بالطبع

<sup>(\*)</sup> الكلمة في النص الإنجليزي silent والمعنى المعروف لها هو "صامت" أى لا ينطق. ولكني آثرت ترجمتها "الحليم"، وهو ما تدل عليه الكلمة المقابلة لها وهي heated التي تشير إلى سرعة الغضب والتعبير عنه بالكلام، في حين يعنى الحلم الصبر والتزام الصمت. وبذلك يكون الحليم صامتًا ويكون الغضوب كثير الكلام، ولابد أن يكون هذان المعنيان في ذهننا ونحن نتحدث فيما سيلي عن الحليم والحلم والغضوب والغضوب والخضب المترجم.

Redford, Donald B., Akhnaten, The Heretic King, p. 47, quoting A. Varille and (1V7) Erman, Adolf, Life in Ancient Egypt, p. 347, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian

Literature, Volume II, pp. 102, 156-157, 151, 150, 149 and 114.

خطر تحميل هذه النصوص أكثر مما تحتمل، أي خطر الإفراط في نسب مغزي سرى إلى «الحليم» و «الغضوب». فمثل هذه الكلمات متواترة في الأدب المصرى وغالبًا ما تكون مجرد أفكار خاصة بالحس العام الرفيع أو الأخلاق الرفيعة؛ وهو نمط الحكمة التقليدية التي هي صفة مميِّزة للسبايت، أي التعاليم أو متون الحكمة. وتبني أدولف إرمان (١٨٥٤ - ١٩٣٧ م) هذا اللوقف؛ فقد افترض أن «معنى الحليم لا شك فيه» ويعنى أن «الإنسان لابد أن يظل صامتًا انتظارًا للعون من ربه» وأن «الحليم» يمثل ممارسًا «للأخلاق الرفيعة». ولكن إرمان اعترف كذلك بأنه «لا يبدو أن هذه الحكمة المدهشة كانت في متناول المتعلمين كافة . . . » (١٧٧) لدينا هنا مكونات الألغاز المعتادة التي تحيط بالممارسات السرية؛ فما يبدو مألوفًا وعاديًا يمكن أن تكون له دلالة عميقة. والواقع أن هناك خطر عدم الاعتراف بأن بعض هذه النصوص عن «الحليم» ربما تصف أناسًا قد يكونون ممارسين للتأمل «الصامت»، أو أناسًا نبذوا صفة «الغضوبين» لمصلحة ضبط النفس السرى. ولا تتعامل النصوص المصرية المتعلقة بتحوت تعاملاً مباشراً مع تكنيكات التأمل، ولكن من الممكن تفسيرها على أنها تصف ممارسي التأمل ونتائج التأمل. ويؤدي هذا الوضع إلى احتمال أن تكون مصر قد اخترعت ما يمكن تسميته التأمل «الصامت». وهذا أمر لا يمكن رفضه بسهولة، حتى وإن بدا أنه ليست هناك أية إشارة في النصوص المصرية إلى التكنيكات السرية الخاصة بالوعي السامي والوعي بالذات والتركيز (وهو ما ينبغي أن يصاحب «الصمت» بالمعنى السرى كما هو مفهوم في الوقت الراهن)، والوصف في بعض النصوص ليس أخلاقيًا فحسب، بل إنه قريب جدًا من النتيجة التي يُتوصل إليها بواسطة التأمل «الصامت».

المبدأ السرى الخاص بالتأمل «الصامت»، الذى يسعى إلى إسكات التدفق العشوائى المستمر للأفكار والمشاعر والإحساسات العادية كى تظهر حالات أخرى من الوجود، مبدأ كانت اليوجا الهندية ومدارس زن البوذية ومازالت تمارسه، وكذلك الحال فى الكثير من الجماعات السرية الغربية الحديثة. والحالة المتغيرة هى التى يتم بلوغها فى المقام الأول من خلال الصمت؛ وهى نقيض حالة الوجود المتغيرة التى يُحدثها العديد من أشكال الجنون الناتج عن الأغانى والرقص والهتاف والسُكْر وتعديل التنفس التى

Erman, Adolf, La Religion de Egyptiens, p. 171 and Life in Ancient Egypt, p. (۱۷۷)

ربما تعود إلى زمن بعيد فيما قبل التاريخ. ومن المستحيل فصل التأثير المصرى الافتراضى عن الكثير من أشكال التأمل التى نشأت محليًا فى أنحاء العالم، ولكن إذا كان بالإمكان تفسير «تعاليم أمنموپى» وبردية سالييه الأولى على أنهما تصفان ممارسى التأمل «الصامت» ونتائجه، فحينئذ سيبدوان أول إشارات معروفة إلى هذا النوع من التأمل.

يكن تحديد تاريخ مذاهب تحوت المصرية الصريحة التى تعرف «الحليم» ونتائجها على وجه اليقين، إلا أن فكرة «عدم النوم» المرتبطة في الممارسة السرية بـ«الصمت» و«السكوت» يمكن أن تعود على أقل تقدير إلى حوالي زمن الملك السومري جلجامش الذي ربحا حكم أوروك (الورقاء) حوالي عام ١٦٦٠ ق.م. ويبدو أن الحكايات والخرافات اللاحقة عن جلجامش، التي كُتبت في الغالب بعد عام ١٠٠٠ ق.م في «ملحمة جلجامش«، هي أول إشارات معروفة إلى حالة وجود أخرى يمكن الحصول عليها بعدم «النوم». وربحا كانت هذه الكلمة إشارة سرية إلى الوجود العادى الذي تكون فيه الوظائف العليا، أو الروح، نائمة ، وإلى بقاء المرء «مستيقظاً»، وهي حالة الوجود الثانية التي يجرى فيها تنشيط الوظائف العليا. ولابد أن يظل ما إذا كانت النصوص المصرية تشير إلى ممارسي التأمل «الصامت» أم لا قضية للبحث، مثل ما إذا كانت «ملحمة جلجامش» تقدم مذهبًا سريًا أم لا.

فيما بين القرنين الأول والثالث الميلاديين كان يُعتقد أن تحوت وإيزيس هما المعلمان المصريان الأصليان للعبادات السحرية والسرية اليونانية الرومانية واسعة الانتشار. وقد أصبح هرميس رسول الآلهة اليوناني، باعتباره (« Hermes Trismegistus المعظم ثلاثًا ») مثيلاً لتحوت في الجزء الأساسي من الكتابة السرية اليونانية، Corpus ، المؤسس المصرى الخيالي للممارسات السرية اليونانية الرومانية.

ظهرت خرافة مجنونة تقول إن معرفة تحوت السرية موجودة في الكتاب المسمى «كتاب تحوت» على ٤٢ ورقة بردى قد أخفيت في أعمدة مجوفة في معبد هليوپوليس ومن ثم نُقلت إلى الكهنة اليونانيين! وهناك بالفعل ذكر للبحث عن «كتاب تحوت» المخبأ في بعض النصوص المصرية، وخاصة في بردية ستنى خعمواس ونانفر كا پتاح من العصر البطلمي (٣٣٢-٣٣ ق . م) (توجد حاليًا بالمتحف المصري بالقاهرة). إلا أنه

بدلاً من أن يهتم وصف "كتاب تحوت" في حكاية ستنى بالحكمة السرية نجده مهتمًا بالسحر المصرى النمطى مثل سحر السماء والأرض، وتفسير لغة الحيوان، وافتراض أنه كانت هناك أشكال أرضية سابقة للحياة الآخرة. واتجاه الكتاب العام هو البحث المبتذل والمكرر عن كتاب يجعل صاحبه ساحراً لا يبزه أحد (١٧٨) ولا حاجة إلى إضافة أنه لم يعثر أحد قط على "كتاب تحوت" الذي يحتوى على الحكمة السرية. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أن المحتوى المصرى في الأدب السرى اليوناني ليس سوى عنصر من عناصر عديدة، ويبدو أن أية صلة حقيقية بتحوت، أو بالأحرى بكهنته، وبمصر ضئيلة أو غير موجودة أو مصطنعة.

تشير مادة الهرمسية إلى مزيج من الممارسة السرية اليونانية والأفكار العلمية والفلسفة، ويخاصة الأفلاطوني والأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، وشذرات من الديانة المصرية والتراث التقليدي، وخاصة ما يسمى نصوص «المعرفة السرية» لتحوت. وكان مفهوم الهرمسية الأساسي، وهو أن الإله والكون والإنسان من طبيعة واحدة، وأنهم جسم واحد، وأن الإنسان شكل مصغر من الإله يتعارض تعارضًا عميقًا مع المعتقدات المصرية. وكان افتراض الهرمسية هو أن الإنسان إله فان وأن الإله إنسان خالد سيذهل قدماء المصريين! وتقسيم الهرمسية الكون إلى فئات، وتقسيم الأفراد تبعًا للدرجة الروحية، وثنائيات الخير/الشر والمادي/الروحي والعقل/الجسد والنور/ الظلام أنماط يبدو أنها تدين للغنوصية المسيحية الهرطقية الخاصة بالقرن الثاني الميلادي والزرادشتية أكثر مما تدين للتفكير المصرى. ويظل الأمر كذلك حتى إذا كانت الغنوصية قوية على نحو خاص في مصر وحتى إذا كان للغنوصية، بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية المبكرة والزرادشتية، كذلك جذور في تفسير ما لبعض المعتقدات المصرية. إلا أن النقطة الأساسية هنا هي أن الثنائية المصرية كانت تفترض وجود قوى متعارضة ضرورية تتبدد بعد صراع سحرى يومي كنتيجة إيجابية لتوافق ماعت الكوني. وكان نظام ماعت هو المنتصر الدائم في الثنائية المصرية وكان ذلك انتصارًا للنظام الأزلى وليس انتصاراً للطبيعة الروحية؛ إذ لم تكن له علاقة بالصراع بين المادي والروحي، وبين الجسد والأرواح. لقد كان الزهد المطالب به في الهرمسية غريبًا بالمرة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, volume III, pp. 127-138. (١٧٨)

عن المفاهيم المصرية الخاصة بالابتهاج بالجسد وعن الأرواح باعتبارها أجزاء مادية من الجسد. ومن ناحية أخرى يبدو أن لأنساق مصر الخاصة بالخلود والسحر وتنظيم طائفة كهنتها أدوار في كتابات الهرمسية. وربما، ربما فحسب في الواقع، أمكن ربط وصف الهرمسية الخاص بالإله الأول، إله النور، أي بآتون ورع وشو وآتون.

خلطت الهرمسية كل هذه العناصر بتحليل معقد حاد وجرعة كبيرة من الدجل اليوناني، إضافة إلى أكاذيب صريحة تتعلق بأصوله في مصر. وعلاوة على ذلك فإن أشهر كتاب ير تبط بهرميس/ تحوت، وهو «ألواح الزمرد»، ربما لا يكون تأليفه قد جرى بالفعل قبل القرن العاشر الميلادي. وفي عام ١٦١٤ أوضح عالم اللاهوت الهلينستي والكالڤني الفرنسي إيزاك كاسوبون (١٥٥٩ ـ ١٦١٤م) بحسم أن كتاب Corpus والكالڤني الفرنسي إيزاك كاسوبون (١٥٥٩ ـ ١٦١٤م) بحسم أن كتاب Hermetica في أواخر العصر القديم ولا يتوافق مع المسيحية. ولكن العالم البريطاني رالف كدورث (١٦١٥ - ١٦٨٨) قلل بدهاء من أهمية نتائج كاسوبون، وظل المجانين، بل والأقل جنونًا، ومنهم الماسونيون، يؤيدون وجود الصلات الخيالية بالحكمة السرية المصرية. وظل الماسونيون يروجون لفكرة تلك الصلات بينما يقومون في الوقت نفسه بدور أساسي في عقلانية عصر التنوير والثورة الفرنسية الملحدة في الواقع (أو الربوبية (شاعد)).

دافع كدورث دفاعًا قويًا كذلك عن فكرة أن الحروف الهيروغليفية تحمل مفاهيم عميقة وسرية وليس كلمات وأصوات. وكانت هذه الفكرة متضمنة في Corpus عميقة وسرية وليس كلمات وأصوات. وكانت هذه الفكرة متضمنة في Hermetica، ولكن ما أشاعها بين الفلاسفة والعلماء الأوروپيين هو ما جرى في القرن الخامس عشر من اكتشاف لأعمال هوراپولون (بعد القرن الخامس الميلادي) المصرى اليوناني الذي أكد أن الحروف الهيروغليفية في واقع الأمر حكمة سرية عبر عنها بشكل رمزى وليست حروفًا مصورة وعلامات صوتية للغة. وتوصل هوراپولون إلى هذه النتيجة بالرغم من حقيقة أنه لم يكن قادرًا على قراءة الكتابة الهيروغليفية. وقد ضخمًّ الكثير من الفلاسفة والعلماء الأوروپيين الذين لم يكونوا بقارئين للهيروغليفية حتمًا،

<sup>(\*)</sup> الربوبية هي الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة؛ وهي على نحو حاص مذهب فكرى يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبنى على العقل لا على الوحى، ويؤكّد على المناقبية أو الأخلاقية منكراً، في القرن الثامن عشر، تدخّل الخالق في نواميس الكون المترجم.

وعلى رأسهم كدورث، آراء هوراپولون ليجعلوا منها مذاهب للأسرار المصرية المرتبطة بالهرمسية .

وكما أوضحنا في الفصل العاشر، فقد زعم كدورث وفلاسفة عصر النهضة الدينيين، وكان البعض منهم مرتبطًا بالماسونية، أن مصر كانت مستودع الحكمة السرية، وخاصة التوحيد السرى الذي نُقل مباشرة لموسى. كما تخيلوا أن مصر كانت أول مصدر للمعرفة والحضارة والديانة البشرية (الحكمة الأصلية prisca scientia واللاهوت القديم prisca theologia). وعادة ما كانوا يغلفون حزمتهم في أشكال من الربوبية ووحدة الوجود والعقلانية التي تخيلوا كذلك أنها كانت موجودة في الديانة المصرية القديمة. وعلاوة على ذلك، لم يكونوا على علم بالديانات ما قبل المصرية والتنظيمات المجتمعية الخاصة بسومر والأناضول وأوروپا كرومانين.

تزامنًا مع هذه الحركة، انتقلت القبلانية اليهودية إلى مقدمة الإيمان بالقوى الخفية واختلطت الهرمسية اليونانية وما كان يُظن أنه السحر المصرى، حكا. وكان البعض، ومنهم الفلاسفة والعلماء، ينظرون إلى هذا الهجين على أنه سلَاح لاختراق أسرار الكون والوجود.

هناك نقطة اتصال أساسية أخرى بين الممارسات السرية المصرية والهرمسية وإعجاب عصر النهضة الأوروبي بمصر شكّلها الكاهن الفرنسي چان تيراسون (١٦٧٠ - ١٦٧٥) فقد قال بغموض إن كتابه «حياة سيثوس» خيالي ولكنه يقوم على كتابات لمؤلف يوناني من القرن الثاني الميلادي كان ولا شك على معرفة بالنصوص المصرية السرية القديمة . ورسم تيراسون صورة للحكمة والعلوم المصرية الواسعة والسرية في القرن الثالث عشر ق . م ، حيث كانت توزع في المعابد والأهرام وقد نُقلت فيما بعد مباشرة إلى فيثاغورس وطاليس وسولون . وكان لتيراسون تأثير موسع على الماسونيين وعلى الكثير من العلماء والكتّاب والموسيقيين (بمن فيهم موتسارت الذي كانت أوبرا «الناى السحرى» التي كتبها نسخة منقحة من حكاية أوزيريس) (\*) وكان ذرائعيّا في نشره فكرة الهرمسية الخاصة بحكمة المصريين السرية .

<sup>(\*)</sup> كان درايدن قد أدخل موتسارت الماسونية التي تزخر هذه الأوبرا بأفكارها، مثل استقلال الفرد وتقرير المصير والتمييز المخيف على أساس الجنس، ومُثْلُها العليا كالقوة والحكمة والجمال، ورموزها كالمريلة والمطرقة والفرجار والهرم بالعين التي ترى كل شيء المترجم.

ربط الماسونيون «المعرفة السرية» الخاصة بهم بتحوت، هرميس وبناة الأهرام، بالإضافة إلى شخص يسمى هيرام أبيف باعتباره المهندس الذى بنى هيكل سليمان، وهو الذى يُفترض أنه استفاد من مبادئ العمارة السرية. واعتبارًا من تأسيسهم فى القرن السابع عشر، وتحت تأثير الهرمسية، يزعم الماسونيون وجود صلات بينهم وبين ما يؤمنون بأنها حكمة وممارسات سرية مصرية قديمة، بل زعموا أن الماسونية وطقوس الانضمام إليها كانت موجودة فى العصور المصرية القديمة. وكان دور الماسونيين فى إقامة الرؤية الخيالية الخاصة بمصر القديمة ضخمًا، وحتى فى الوقت الراهن نجد أن الماسونيين هم القوة الموجّهة للدجل الخاص بالهرمسية ومصر.

خلاصة القول هي أن أصل الهرمسية اليونانية تقل صلته بالتعاليم المصرية عن تلك الصلة التي كانت لها بالخلط الشديد بين العلوم والدين والممارسات السرية في القرون الأولى من عصرنا حين ساءت سمعة العلوم ولكنها كانت لا تزال بحاجة إلى الارتباط بالنظريات المجنونة الخاصة بالطريقة التي يسير بها الكون والأمل والخلود. ومع ذلك فقد أرسيت قواعد الدعامة المصرية الخيالية لهذا النوع من الممارسات السرية في عصر النهضة لتظل تقوم بدور مهم في تطور الممارسات السرية والعلوم ، الأمر الذي ينطوى على المفارقة .

بما كانت المفارقة الجوهرية في هذا كله هي أنه بينما كان هرميس رسول الآلهة في اليونان، فقد اشتُهر عنه كذلك تضليل الناس وحماية اللصوص.

#### الرؤية الغامضة لمصر والثورة العلمية في أوروبسا

ربما كان التأثير الأخطر والأكثر مفارقة للسحر والتعاليم السرية المصرية الخيالية على الثورة العلمية، ابتداءً من القرن السادس عشر، من خلال الهرمسية «المصرية» اليونانية. وقد تأثرت بعض أفضل عقول الثورة الصناعية، بما في ذلك نيكولاوس كوپرنيكوس (\*) (١٣٧٥-١٩٤٣م) وتيكو براهي (\*\*) (١٥٤٦-١٦٠١م) وچيوردانو

<sup>(\*)</sup> عالم فلك بولندى وضع نظرية تقول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس، مما قضى على سمعة النسق الفلكي الأفلاطوني ـ المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> عالم فلك دنماركي شكلت ملاحظاته الفلكية الدقيقة أساس قوانين يوهانس كيلر الخاصة بقوانين حركة الكواكب المترجم.

برونو (\*) (١٥٤٨؟ - ١٦٠٠م) ويوهانس كيلر (\*\*) (١٥٧١ - ١٦٣٠م) وعلى رأسهم جميعًا إسحاق نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٤٧م)، تأثرًا عميقًا بما كانوا يعتقدون أنها الحكمة المصرية السرية ذات المعانى الضمنية العلمية. وكان كثيرون غيرهم من علماء الثورة العلمية في أوروپا، وهم الأشخاص الذين أخرجوا الدين بطريقة موضوعية من مركز المسرح لمصلحة العقلانية والعلم، يكتبون ويتبنون أشكالاً مختلفة من أمور السحر وتشمل التنجيم والخيمياء ومعتقدات الخلود الباطنية، على افتراض أنها موروثة من مصر وسربتها اليونان.

بات يُنظر إلى الدور الخيالى للحكمة العلمية السرية المصرية على أنه حقيقة قوية لا سبيل إلى الشك فيها. ولو عدنا بالنظر للوراء لبدا أن هذه الرؤية وللدهشة من جانب الرومانسية ونقص المعلومات والجهل والحكم الضعيف بشكل يدعو للدهشة من جانب العلماء الذين يتمتعون بتلك العقول العظيمة. والأمر المثير للعجب أن يعلن هذا العدد الكبير من الأذكياء، بالإضافة إلى الحمقى والجهلة، تلك الآراء. فمن المؤكد أن نقص المعلومات الموثوق بها بشأن مصر، وطريقة الممارسات السرية، والاعتقاد غير الصحيح والمعمم بأن مصر مصدر فلسفة اليونان والغرب ومعرفتهما، كانت مبررات، غير أنها مبررات غير كافية.

ومع ذلك فربما كانت الدافع الذى قام بالأدوار الأساسية هو الرغبة غير العقلانية فى الحفاظ على أدوار المقدس والسحرى فى الأمور المادية والمصالحة بين ما يسمى العلم القديم والعلم الحديث. وكما رأينا فقد كان مارسيليو فيتشينو (١٤٣٧-١٤٩٩م) مترجم الهرمسية هو رائد هذه الحركة وقد سعى إلى الجمع بين السحر (وخاصة الخيمياء والتنجيم) واللاهوت والعلوم والفلسفة والميتافيزيقا. وكان لتلك الحركة تأثير كبير على كوپرنيكوس وكپلر وبرونو ونيوتن وكثيرين غيرهم من العلماء، مع أنها لم تؤثر على جاليليو (٢٥٥-١٦٤٢م) الذى حاول بحذر وضع عمله داخل حدود العلوم والرياضيات والفلسفة الرسمية، وديكارت (٢٩٥١-١٦٥٠م) الذى ربما استسلم لقمع الكنيسة بوضعه الرب في نسقه وضع حبة الكريز على التورتة.

<sup>(\*)</sup> فيلسوف إيطالي إستخدم مبادئ كوپرنيكوس في صياغة نظريته الكونية الخاصة بالكون المطلق. وقد اتهمته محاكم التفتيش بالهرطقة والسلوك غير الأخلاقي والتجديف وأعدموه حرقًا ـ المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> عالم فلك ورياضيات ألماني يُعتبر المؤسس لعلم الفلك الحديث، وقد صاغ ثلاثة قوانين لتوضيح النظرية القائلة بأن الكواكب تدور حول الشمس المترجم.

ربما كان أفضل بيان لهذا التلفيق الغريب من الدوافع هو إرجاع أحد الأدوار المصرية إلى أحد الاكتشافات المحورية للثورة العلمية ؛ وهو فرضية مركزية الشمس وأن الأرض ليست هي مركز الكون كما زعمت المسيحية اليهودية ، بل هي كوكب من بين كواكب كثيرة تدور حول الشمس . فقد زعم كوپرنيكوس وكپلر وبرونو ونيوتن جميعهم إما بأنهم تأثروا بما تسمى المركزية الشمسية المصرية أو بأنهم أيدوا الرأى القائل أن مصر القديمة كانت لها آراء فلكية مشابهة لما اكتشفه العلم .

من الواضح أن الشمس كانت محورية في النسق المصري، باعتبارها حقيقة مادية وبصفتها إلهًا (وكلاهما في العقلية المصرية شيء واحد). ولذلك كان الإله المصري الرئيسي في الغالب إلهًا شمسيًا وخالقًا ويمد الخلق بأسباب الحياة ـ حورس وأتوم ورع وآمون رع وأتون؛ وحتى إذا برز أحد الآلهة فقد كانت صفة الشمسية تضفى عليه باعتباره جانب البا، الروح، الخاص برع؛ أوزيريس ومونتو وخنوم. إلا أنه ليس هناك بالقطع تشابه بين دور الشمس في نظريات نشأة الكون المصرية القديمة والمركزية الشمسية العلمية . وكما رأينا في الفصل الرابع ، فقد كانت نظرية نشأة الكون المصرية تنظر إلى السماء على أنها مكان مائي تحمله أربعة أعمدة ومقسم إلى أربعة أقسام وإلى نصفين شمالي وجنوبي، وملئ بـ «إخيمو سكو» (النجوم التي لا تفني). وهي النجوم التي لا يبدو أنها تتحرك ولذلك فهي خالدة. والنجوم التي في حركة مستمرة. والشمس (رع) والنجوم آلهة وإلهات تسافر عبر أخت، الأفق، من الشرق إلى الغرب في قارب شمسي خلال ساعات النهار الاثنتي عشرةً. وتغرب الشمس، رع، في هيئة الإله آمون العجوز المتعب. وبعد ذلك ينتقل رع إلى مركب الليل الشمسية ويصبح الشمس الليلية أوزيريس، رب العالم السفلي دوات، حيث يعبر دوات في اثنتي عشرة ساعة ويهزم الثعبان الضخم أپوفيس الذي يحاول كل يوم منع الشمس من الطلوع.

هل من الضرورى تكرار أن هذا كله ليس له صلة كبيرة بالمركزية الشمسية الآلية السببية العلمية التى تدور فيها الأرض والكواكب كافة حول مركز المجموعة، وهو الشمس، بسبب مبادئ الجاذبية؟ وهل من الضرورى التأكيد على أنه بالرغم من الدور الذى قامت به الهرمسية اليونانية والتراث المصرى في العلوم الأوروبية اعتباراً من زمن كوپرنيكوس، فقد ولدت المركزية الشمسية الأوروبية في الأساس من الملاحظة المنطقية

وعلم الميكانيكا وعلم الفلك وليس نظرية نشأة الكون الدينية المصرية التي يجسد إله ما شمسها المتحركة؟

كان كوپرنيكوس أول عالم أوروپي يعزو شيئًا من المصداقية العلمية إلى الحكمة المصرية. وقد قطع چيوردانو برونو في كتابه «عن الكون اللانهائي والعوالم» وغيره من الأعمال شوطًا أبعد من ذلك بكثير حين أصبح واحدًا من أبرز المؤمنين الأوائل به "تفوق الحقائق المصرية»، وإلوهية الشمس، والصلة الحديثة بين السحر المصري والممارسات السرية. وكان برونو الشخصية الرئيسية فيما أسماه هو نفسه «الإصلاح المضاد المصري» وكان ذلك هو ما أدى بشكل مباشر إلى إعدامه بتهمة الهرطقة. وكان ذلك الرجل نفسه الذي كان رائدًا من نواح عديدة للعلم الحديث والبحث الحر والمعرفة التي يمكن التحقق منها. وفعل برونو الكثير للقضاء على الأفكار المسيحية السكولاستيكية التي يمتزج فيها الإيمان والعقل، والمفاهيم الدينية اللاعقلانية الخاصة بالكون، ودور المذهب الكاثوليكي والكاهن الكاثوليكي في المجتمع. وبناءً على وجهة نظر الكنيسة الرومية الكاثوليكية الضيقة في ذلك الوقت، كان من المفهوم تقريبًا لماذا أعدمته حرقًا بتهمة الهرطقة عام ١٦٠٠م.

تظل آراء برونو بشأن مصر القديمة مصدراً دائماً للتعجب. فبرونو وغيره من العلماء/أتباع الجماعات السرية مثل پارسيلسوس (\*) (٩٣ ١-١٤٩٩م) وچون دى (\*\*) (١٩٢٧-١٩٠٩م) وروبرت فلود (١٩٧٤-١٦٣٧م) كـانوا يؤمنون بأن الهرمسية تعلم الناس أن الرب والإنسان من الطبيعة نفسها وأن الإنسان صورة مصغرة من الرب، ومن الواضح أن تلك المفاهيم كانت غير متوافقة مع ما تسمى الحكمة الدينية المصرية الأصلية. وكان ذلك بالنسبة لبرونو على نحو خاص يعنى أن الإنسان باعتباره إلها على الأرض عامل أساسى في البحث عن المعرفة والإنجاز وليس خاضعًا للسلطة الكهنوتية والأفكار المسيحية المعتادة القائلة بأن الإنسان لا حول له ولا قوة وكله عيوب. ومن الواضح أنه كان لهذه الأفكار دور أساسى في تأييد البحث العلمي الحروب.

<sup>(\*)</sup> خيميائى وطبيب ألمانى سويسرى أدخل مفهوم المرض فى الطب. فقد كان يؤمن بأن المرض نتيجة لعوامل خدار جيمة تهاجم الجسم وليس بسبب احتلالات داخل الجسم. ودعا بارسيلسوس إلى استخدام الكيماويات ضد العوامل المسببة للمرض المترجم.

<sup>(\*\*)</sup> عالم رياضيات وخيميائي ومنجم من محاسيب الملكة البزابيث الأولى التي كان يجرى لها دراسات علمية وتنجيمية - المترجم.

وتطور الاستقلال البشرى والإلحاد، ولكنه كان واضحًا كذلك أنها تفكير سحرى ناتج عن الخلط الهلينستي بين العلم والدين. والواقع أن قلب نسق برونو ككل كان رؤية طقسية سحرية خيالية على النمط المصرى، تُرى من خلال موشور Corpus اللاعقلاني وحكمته المصرية المفترضة والهدف الحقيقي للخلود.

كانت حالة إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧م) أكثر إثارة للدهشة. فقد كان في العلن يتبع منافقًا ديانة بروتستانتية متشددة، بل وعدوانية، ولكنه في حقيقة الأمركان يتبع ديانة خاصة تسقط من اعتبارها بعض المبادئ المسيحية الأساسية مثل الثالوث وتتأثر تأثرًا عميقًا بالخيمياء و الهرمسية وصلاتها المفترضة بالحكمة السرية المصرية.

أعلن نيوتن في كتابه «تصحيح الترتيب الزمني للمملكة القديم، أصول الدين» Chronology of Ancient Kingdom Amended, The Origins of Religion وكتب كثيرة أخرى أن مصر امتلكت الحكمة الأصلية prisca scientia واللاهوت القديم أي المبادئ الدينية والعلمية السرية التي هي المعرفة الأولى القديم التي وهبها الرب. وزعم أن الديانة المصرية القديمة كانت ديانة حقيقة قبل أن تفسدها عبادة الأصنام وعبادة الكواكب والنجوم وتوقير أوزيريس وإيزيس وحورس وآمون. وكان يعتقد أن المصريين أخفوا أسرارًا وراء الشعائر الدينية والرموز الهير وغليفية كي لا يفهمها الأشخاص العاديين. كما كان يعتقد أن الأهرام بُنيت بوحي إلهي. وكذلك أنه كان هناك نوع ما من التوحيد الكامل والعادل والأخلاقي وغير الفاسد والمحب والطاهر جنسيا والخالي من الجريمة والنباتي في زمن نوح، وأن موسى أخذ الديانة اليهودية عن المصريين واستعاد جانبها التوحيدي المخفى، وأن المسيحية أفسدتها الميتافيزيقية الوثنية وعبادة الأصنام.

ومع ذلك فقد كان نيوتن في واقع الأمر، بقوانينه الخاصة بالجاذبية الكونية والحركة والضوء، الأب العبقرى للتفسير الآلى للكون، وهو التفسير الذى يتضمن فحسب إلها ربوبيًا خلق الكون ثم انسحب من تشغيل هذا الكون. والواقع أن رؤية نيوتن الآلية كانت تتناقض تناقضا تامًا ليس مع اللاهوت المسيحى اليهودى فحسب، بل كذلك مع جوهر النسق المصرى الذى تخلق فيه الآلهة ووكيلها، الفرعون الإله، الكون كل يوم وتحكمه، والواقع أنه لو استمد نيوتن النتائج الفلسفية الواضحة من عمله لما آمن بالديانة

المصرية الخيالية أو الخيمياء أو الهرمسية أو أية رؤية دينية أخرى؛ بل كان سيصبح ملحداً فحسب، وكانت آراؤه العلمية بالفعل من بين تلك الآراء التي يستشهد بها الملحدون لإثبات معتقداتهم.

ولكن نيوتن العبقرى العلمى الضخم لم يتخل فى الواقع عن نيوتن السرى الغريب، حتى وإن أصبح منتقدًا بعض الشيء لمصر و «علمها» وديانتها فى الأيام الأخيرة من حياته. والواقع أنه أمضى من حياته فى دراسة اللاهوت والخيمياء ومصر/ الهرمسية والكتابة عنها أكثر مما أمضاه فى العلم. وكان نيوتن المثال التوضيحى الأبرز لخليط من العقلانية التبريرية ومسائل السحر والتنجيم ميز الكثير جدًا من الفاعلين فى الثورة العلمية. وربما تأثر نيوتن فى مرحلة ما من حياته بالرؤية الماسونية الناشئة فى زمنه، وإن لم يكن هناك ما يثبت ذلك.

رغم صلات الكثير من العلماء الأوروبيين بما اعتقدوا أنها الديانة والممارسات السرية والسحر والتنجيم والخيمياء المصرية، فمن المؤكد أنه اعتباراً من الفرن السادس عشر، مع ظهور كوپرنيكوس ومن بعده برونو ونيوتن، أيد هؤلاء العمال موضوعيًا ودون قصد نشوء قدر لا بأس به من عكس ما كانوا قد شرعوا في إنجازه. والواقع أنهم وفروا الأدوات المعقولة لرفض المقاربة السحرية الخرافية التي كان التفكير المصرى يمثلها على نحو بارز. وظل ذلك صحيحًا بالرغم من المحاولات المشوهة التي كادت تصبح فصامية في بعض الأحيان لبعض العلماء مثل برونو ونيوتن لتبرير صلاتهم بالسحر المصرى.

#### الرفض الأوروبي للرؤية السحرية المصرية

فى نهاية الأمر أدى التطور المكثف فى فلسفة وأدب التفكير الحر فى بريطانيا والإلحاد فى فى نهاية الأمر أدى التقون السابع عشر إلى رفض الرؤية السحرية المصرية ليس فى العلم فحسب، بل كذلك فى الدين. وكان من الطبيعى أن تتعارض هذه الحركة مع أشكال السحر والتنجيم كافة. وقد بلغت أوجها فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وفى الحرب ضد الرب التى شنها الملحدون فى فرنسا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

رفض «الأصوليون» في حركة التفكير الحر والإلحاد هذه، مثل چ.و دى لا مترى (١٧١٥-١٧٠٩) وي. ه. هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) وكلود هلقتيوس (١٧١٥-١٧٧١) وي. ه. هولباخ (١٧٢٣-١٧٧٩) وكلود هلقتيوس (١٧١٥ العالم العالم) أى شكل من أشكال الدين وأعمال السحر والتنجيم التي رأوا أنها تتعارض تعارضاً أساسيًا مع المُثُل الإنسانية للتقدم والعلم والعقلانية والعلمانية والتعليم الخاصة بعصر التنوير. وكان هولباخ يعتقد أن الدين مرض نشأ في مصر. بل أنه حتى «المعتدلين» مثل ديڤيد هيوم (١٧١١-١٧٧١) وچون لوك (١٦٣١-١٧٠٧) وڤولتير (المتوفى في ١٧٧٨) ورفضوا المفاهيم اللاهوتية المسيحية اليهودية التقليدية السائدة وامتداداتها السياسية وكذلك الهرمسية والقبلانية والرمزية السرية المصرية، تاركين فقط أشكال الربوبية ووحدة الوجود الإلحادية وما يسمى الديانة الطبيعية التي يشترك فيها الناس كافة في كل الأزمنة مشاركة طبيعية دون وحي يوحي، مع التردد فيما يتعلق بوجود الرب ودوره.

بخلاف هذا الطبقة الأولى من الرفض، فإن ما كان يجرى رفضه كذلك هو الرؤية الدينية السحرية «الوثنية» التى تمثلها مصر والهرمسية المفترض أن نُقلت عن طريق اليونان وذلك المزيج عما يسمى اللاهوت القديم prisca theologia والمفاهيم السرية كما عبر عنها فيتشينو وبرونو وسينسر وكدورث وواربرتون وآخرون. ورفض قولتير الإكليروسية المسيحية والمعتقدات الخرافية واليهودية، ولكنه رفض كذلك الخرافة المصرية القائلة بأن مصر كانت تحكمها الآلهة باعتبارها طفولية، كما رفض الفلاسفة الذين ادعوا المعرفة بشأن مصر باعتبارهم كذابين، حيث ضاعت لغة مصر القديمة. وأدى تأرجح البندول هذا في النهاية إلى تقليل مبالغ فيه لدور مصر ودور إسرائيل في التاريخ وتضخيم مبالغ فيه لدور اليونان.

أدت النتيجة التراكمية لكل هذه الآراء إلى إطلاق شرارة إعادة التقييم الفلسفى والسوسيولوجى والأنثر وبولوجى والأركبولوچى والتحليلى النفسى للدين فى القرن العشرين وتعصب الحركة الشيوعية الوحشى ضد الدين. واكتملت عملية العلمنة -sec العشرين وتعصب الحركة الإنسانية التى بدأها العلماء الأوروپيون، بالرغم من صلتهم بالدجل الخاص بمصر. وفى حالة مصر، ربحا يمكن ضرب مثل لهذه العملية بظهور جيل جديد من علماء المصريات العقلانيين مثل أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧م). وما

استُكمل لم يكن أقل من جعل الدين مسألة شك في أفضل الحالات وسخافة في أسوئها. فلم يعد الدين، ذلك النسق الذي جعله المصريون أكثر من أي شعب قديم آخر محورًا للحياة، يحتل مركز حياة معظم الناس.

رغم ما قد تبدو عليه من عدم وضوح وبعد احتمال من أول وهلة ، كانت المعركة الطويلة والصعبة التي شُنت منذ يونان القرن السادس ق . م معركة لتخليص البشرية من التفكير السحرى الذى قامت فيه مصر بالدور الرئيسي (من الناحيتين الحقيقية والخيالية) في نشره والدعاية له . ومع ذلك لم تكن المعركة ضد الديانة السحرية أمراً بسيطًا في يوم من الأيام ، ولا يزال الانزعاج ، بل والقلق ، بشأن هذا المعركة والحنين إلى «الحكمة» المصرية قويًا . وربما كان أكثر ما يمثل ذلك هو المفهوم الغامض والمتهور الخاص بالذكاء الفائق للإله اللامبحسم الذى «لا يلعب النرد مع العالم» عند أينشتاين (١٨٧٩ - ١٨٥٥ م) الوحدويوجودى ، ولكنه في الواقع إلحادى ـ والكثير من علماء المصريات في القرن العشرين مثل هنرى فرانكفورت (١٨٩٧ - ١٩٥٤ م) وإيريك هورنونج (المولود في القرن العشرين مثل هنرى فرانكفورت (١٨٩٧ – ١٩٥٩ م) الذين ألمحوا على ما يبدو إلى أن القيم الدينية المصرية كانت مترابطة ترابطًا منطقيًا وربما لا تزال مناسبة .

#### صلة المركزية المصرافريقية الخيالية

أصبحت حركة المركزية الإفريقية في السنوات الأخيرة إحدى الرؤى الخيالية لمصر التي استرعت أكبر قدر من الانتباه. فقد بدأ جدل المركزية الإفريقية الشديد في فرنسا في أواخر خمسينيات القرن العشرين واستمر بعد ذلك في الولايات المتحدة بشكل أساسي اعتباراً من أوائل الثمانينيات. ورغم بعض الإسهامات الإيجابية، تمسخ حركة المركزية الإفريقية الأمريكية الديانة المصرية إلى حد كبير وتشوه دورها الأصيل في تاريخ الدين. ويبدو أن هذا في الأساس تشويه آخر ضمن قائمة طويلة من ظواهر الولع بمصر المتصلة بها له قدرة متأصلة على الإنتاج.

استخدم مصطلح المركزية الإفريقية لأول مرة الكاتب الأمريكي وعالم الإفريقيات موليفي كيتي أسانتي (المولود في ١٩٤٢م) للدلالة على نسق ينظر إلى العالم وتاريخه من وجهة نظر إفريقية . وتعود أصول المركزية الإفريقية إلى القرن التاسع عشر بين بعض المفكرين والكتَّاب الأمريكيين الأفارقة .

لا شك في أن جناح أتباع المركزية الإفريقية بقياد موليفي كيتي أسانتي كان مفيدًا في شحب الموقف العنصري لبعض المؤرخين والعلماء، ولكن لا شك كذلك في أن إصراره على "إفريقية" مصر وسوادها التامين يقوم على التصريحات والتشويهات أكثر منه على الأدلة والبراهين. ويمجد بعض أتباع المركزية الإفريقية الديانة المصرية بما يجعلها نوعًا من الديانة الجلية شبه التوحيدية التي تخلو من عبادة الحيوان وفلسفية متناسقة. ويزعم آخرون أنها لم تكن تعددية أو توحيدًا، بل أحادية، أي عبادة قوة إلهية واحدة بآلاف الأسماء، ويلمحون إلى أنها لا تزال صالحة في الوقت الراهن؛ وهي جميعها أمور لم تكنها. ويبدو أتباع آخرون للمركزية الإفريقية وقد انشغلوا بالرد على الاضطهادات التي عاني منها الأفارقة على مر أكثر من ألف سنة بمحاولة سياسية لحلق أسطورة جديدة ومريحة ذات هُوية سوداء أكثر من انشغالهم بجوهر الحقائق المصرية القديمة.

اثنان من افتراضات المركزية الإفريقية الأساسية هما أن مصر القديمة كانت من الناحية العرقية إفريقية سوداء وأن مصر كان لها تأثير شامل على اليونان. وهذه الرؤى أعاد طرحها المؤرخ الأمريكي مارتن برنال (المولود في ١٩٨٧م) عام ١٩٨٨م في كتابه "أثينا السوداء" (\*\*) Black Athens.

كان أبرز مؤيدى المركزية الإفريقية المحدثين (حتى قبل استخدام هذا المصطلح) ابتداءً من أواخر خمسينيات القرن العشرين المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٥). وأكد ضيوف على نحو خاص في كتابه) Nations Nigres et Culture ( وتُرجم جزء منه إلى الإنجليزية بعنوان ١٩٥٦ و رتُرجم القديمة كانت سوداء وأن أبناء غرب إفريقيا، المصريين of Civilization أن مصر القديمة كانت سوداء وأن أبناء غرب إفريقيا، المصريين والإثيوبيين (النوبيين السودانيين) كانوا من نفس النمط العرقى. ويرى ضيوف أنه لم تكن «مصر القديمة . . . حضارة زنجية» فحسب، بل إن محاولات «تبييضها» «ليست أكثر من اختراع ملائم لحرمان السود من الميزة الأخلاقية للحضارة المصرية . . . »

أكد ضيوف أن إثيوبيا (السودان الحالية) ومصر كانتا ضمن أصل الوحدة شبه

<sup>(\*)</sup> صدرت في عام ١٩٩٧ ترجمة عربية للمجلد الأول من هذا الكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة المترجم.

الكاملة للديانة الإفريقية والمجتمع الإفريقي . كما زعم أن «اليونانيين واصلوا وطوروا ما كان المصريون قد اخترعوه، وكان ذلك على نحو جزئي أحيانًا»(١٧٩).

الأجزاء الأساسية من تلك الافتراضات بها أخطاء خطيرة جداً، إلا أن تأكيداتها بالشكل الأقل مبالغة معقولة ومن المؤكد أنها تسهم في تغيير الكثير من الرؤى المعتمدة بشأن دور مصر في التاريخ. وبالرغم من المبالغات المفرطة، يلفت كل من ضيوف وبرنال الاهتمام المطلوب بشدة إلى إسهام مصر الذي ربما يكون مهماً في كريت والعالم اليوناني وهو الإسهام الذي كثيراً ما يجرى تجاهله. ويلفت كتاب ضيوف الانتباه المطلوب بشدة إلى مكونات مصر وجوانبها السوداء وخاصة النوبية، والتأثير الديني لصر في إفريقيا. ويشير برنال إشارة صحيحة إلى أن أوروپا القرنين الثامن عشر وتحاصة ألمانيا، كانت مشغولة بمخطط كبير للقضاء على أهمية مصر وتحجيد أهمية اليونان. وقد جرى التقليل من شأن هذا كله في كثير من الأحيان، ولكنه تقييم شامل بطريقة غير معقولة للتأكيد على «اختراع اليونان القديمة» في القرن التاسع عشر، كما يفعل برنال. وبصورة عامة، لا تصمد افتراضات برنال وأنتا ضيوف أمام المحث النقدي.

الجانب المحزن لجدل المركزية الإفريقية هو منطقه المجمّل. فمن المؤكد أنه كانت هناك بعض الأصول الإفريقية السوداء للمصريين، إلا أن إعلان مصر بلدًا إفريقيًا أسود شيء آخر تمامًا. إنه خيار معقول أن نفترض وجود تأثيرات إفريقية على مصر وتراث مشترك إلى حد ما ؛ غير أن الإعلان عن كون مصر إفريقية من النواحي الثقافية والتكنولوجية والدينية أمر آخر إلى حد كبير. وصحيح أن نشير إلى علاقة مصر الوثيقة بالنوبة ؛ ولكن تقليل أهمية تأكيد مصر الدائم على انفصالها عن النوبة وسيطرتها الاستعمارية الصارمة في هذه العلاقة أمر آخر.

من التضليل على نحو غريب افتراض أن التأثير الثقافي النوبي الأسود على مصر كان محوريًا، كما افترض ضيوف. بل إن الأكثر غرابة افتراض أن العلاقات بين المصريين والنوبيين كانت منسجمة في إطار «الجنس نفسه» وتقوم على «القرابة Diop, Cheikh Anta, The African Origin Of Civilization, Myth Or Reality, pp. xiv, (۱۷۹) 9, 43 and 230.

الأصلية» و"التحالف»، كما افترض هو كذلك. (١٨٠) ومن الواضح أن التأثير المصرى على النوبة أكبر من عكس ذلك إلى حد كبير جداً. وعلاوة على ذلك، فلا يبدو أن العلاقة بين المصريين والنوبيين كانت في يوم من الأيام منسجمة؛ ليس هذا فحسب، بل إن النوبيين كانوا يعتبرون باستمرار شعبًا عدواً وأدنى مكانة. وكان النوبيون في فترات عديدة من تاريخهم، وخاصة أثناء الحكم النوبي لمصر (ح. ٧٤٧-٢٥٦ ق.م)، يرغبون في أن يكونوا مصريين، إلا أن المصريين لم يحترموا تلك الرغبة قط. ومما لا شك فيه أن المصريين كانوا يؤكدون باستمرار أنهم شعب وجنس مختلف وأرفع شائًا من جيرانهم، بما في ذلك النوبيين والبانتو. وما من شك في أن المصريين كانوا النوبيين والبانتو. وما من شك في أن المصريين كانوا الإشارة إلى أن المصريين لم يميزوا النوبيين بالطريقة التي تعد في الوقت الراهن تمييزًا عضريًا؛ فقد كان المصريون ينظرون إلى الأجانب كافة، سواء أكانوا نوبيين أم ليبين أم ليبين أم المصريون عنصريون بانتو أم آسيويين، على أنهم "خاسئون» و"بائسون». فقد كان المصريون عنصريون بصورة عامة وشاملة!

فى حالة ضيوف، تفاقمت الأمور بسب الموقف شديد العداوة، والمعرفة الخاطئة على ما يبدو بمصر، حتى وإن حذر من العنصرية. فقد عزا إلى مصر القديمة «غطاءً مثاليًا» يضاهى «روح السلب والغزو» الخاصة به «شعوب الشمال». فالتحليل الذى قدمه للديانة المصرية، وخاصة المفاهيم الأوزيرية و «القيم الأخلاقية» ووجود «كائن قدير» توحيدى، لا يتوافق مع النصوص المصرية نفسها فحسب. وقد يختلف علماء المصريات المحدثين كافة على أن النصوص المصرية تشير إلى أوزيريس وإيزيس على أنهما «زنجيان» أو أن «كاهنة آمون لا يمكن أن تكون سوى سودانية مروية (\*)(١٨١).

هناك قدر كبير من سوء استغلال الفن وزلة في التركيب المنطقي من جانب ضيوف وبرنال وآخرين ممن يزعمون أن المصريين لم يصوروا آلهتهم فحسب باعتبارهم سودًا في الفن، بل كذلك فعلوا مع أنفسهم.

<sup>(</sup>۱۸۰) المرجع السابق، ص ۱٦٨–١٦٩ و ١٦٤٠

<sup>(\*)</sup> نسبة إلى مروى بالنوبة ـ المترجم.

<sup>(</sup>١٨١) المرجع السابق، ص ٢٣٠–٢٣١ و٨٩ و١٤٧ .

فليس صحيحًا أن يعلن أحد، كما أعلن ضيوف، أن «المصريين كانوا يرسمون آلهتهم باستمرار سودًا كسواد الفحم» (١٨٢٠). فهذا سوء فهم لقانون الألوان المصرى فى الفن الذى يفصل أحد الألوان الأسود لاستخدمه فى بعض الأحيان لتصوير أوزيريس وأنوبيس (وآلهة أخرى مرتبطة بالموت والبعث والحياة الآخرة وكذلك للدلالة على الخصوبة والتربة السوداء) عن ألوان أوزيريس الأخرى كاللحم الأبيض الذى يرمز إلى لفائف المومياء والأخضر الذى يرمز إليه فى حالة البعث. وتتجاهل هذه العبارة كذلك الألوان الأخرى المستخدمة فى رسم الآلهة والإلهات ؛ حيث إن الأزرق بصورة عامة لون آلهة السماء، وفوق هذا وذاك الذهبى، ذلك اللون الذى لا يذوى أبدًا، وهو لون الخلود .

كم أوضحنا في الفصل الثالث، كان الفن المصرى يصور المصريين من ناحية والنوبيين والسود الآخرين من ناحية وقد والنوبيين والسود الآخرين من ناحية أخرى بسمات عرقية مختلفة على نحو عيز، وقد صور ذلك بوفرة وبشكل عدواني في كثير من الأحيان. فقد وضع المصريون فروقًا قومية وعرقية على نحو دقيق ومتعجرف وعدواني منذ تاريخ مبكر جدًا في فنهم وأدبهم.

ولا تشير المقارنة بين النحت والرسم المصريين والإفريقيين (بما في ذلك الأعمال الفنية النوبية التي كانت جزءًا من المدرسة الأسلوبية المصرية وتلك التي لم تتأثر بها تأثرًا مباشرًا) إلى تشابه عرقى أو سواد، كما زعم ضيوف؛ بل إنها تشير بشكل لا خلاف عليه إلى العكس ـ التمييز بين المصريين والنوبيين والبانتو ـ على مر التاريخ المصرى .

وكما رأينا في الفصل الثالث، هناك وفرة غير عادية من الأعمال الفنية المصرية التي صورت بوضوح التناقض الحاد بين المصريين ذوى البشر البنية الضاربة إلى الخُمرة والنوبيين ذوى البشرة السوداء، وخاصة في مناظر المعارك والأسرى، ومئات المناظر التي تصور العديد من الجماعات العرقية المنفصلة، بما في ذلك النوبيين والبانتو. وكما أشار سيريل ألدرد، فإن النوبيين أنفسهم، وفي فنهم، حين حكموا مصر فيما بين ح. ٧٤٧ و٢٥٦ ق. م، أخذوا في اعتبارهم ملامح الوجه الزنجية الكوشية؟ «الوجه

<sup>(</sup>١٨٢) المرجع السابق، ص ٧٥ .

المستدير العريض، والشفتان الغليظتان، والحاجبان الأفقيان، وثنيات اللحم عن أركان العينين والأنف»(١٨٣).

علاوة على ذلك، يشير الاتجاه الجمالي والمفاهيمي للفن المصرى إلى إبراز للفن المغرب آسيوى وخاصة السومرى، وصقل له، ثم إلى تطور مستقل فريد للفن الإفريقي وليس إلى علاقة النمط العائلي معه أو تعبير عن «التوحد» مع «الثقافة السوداء» (١٨٤) كما أكد ضيوف. بل إن من الواضح أن ما تشترك فيه تماثيل عصور ما قبل التاريخ التي عثر عليها في مصر مع تماثيل بلاد ما بين النهرين وليبيا أكبر بكثير، ولم يبد عليها أي شبه غامض بالفن الإفريقي اللاحق.

منذ انطلاقة الفن المصرى حوالى عام • • • ٣ ق. م، تتناقض الرغبة المصرية في إضفاء الطابع المثالى عند التمثيل والتوضيح والمحاكاة تناقضاً حاداً مع ما تميز به الفن الإفريقى من الرمزية الصريحة صراحة غير عادية والمؤسلبة على نحو يتسم بالغلو والتحيز غير الطبيعى عادة . ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه الإفريقي مع أقدم ما اكتشف من الفن الإفريقي وهو تماثيل نوك في نيجيريا التي تعود إلى حوالي عام • • ٥ ق . م . ولا ينبغي إساءة تفسير التأثر المتبادل أو التأثير المصرى على الفن الإفريقي (وخاصة الميل المشترك إلى تلخيص السمات البشرية تلخيصاً رمزيًا بدلاً من تصويرها طبقاً للواقع المادي) على أنه يمثل الجوهر العميق والشعور لأي من الفنيين .

بدأ الفن المصرى والفن الإفريقى من سياقين مختلفين وكانا يقولان شيئًا مختلفًا على نحو مختلف. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن المصرى فهو التصوير ذو الصبغة المثالية. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن الإفريقى فهو الغلو، أى المبالغة المتعمدة لتحقيق الآثار العميقة. والفن المصرى واقعية ذات صبغة مثالية. أما الفن الإفريقى فتعبيرية. ويبدو مذهلاً أن نخلط بين أسلوب الفن المصرى الذى يسهل التعرف عليه وأسلوب الفن الإفريقى اللذى يسهل التعرف عليه وأسلوب الفن الإفريقى الذى يسهل

نجد أن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) في كتابه «التواريخ» لم «يحدد باستمرار

Aldred, Cyril, Egyptian Art, p. 216. (۱۸۳)

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 140. (۱۸٤)

أن هناك جنسًا زنجيًا . . عند ذكر الشعب المصرى "(١٨٥) ولم يصف بوضوح المصريين على أنهم شعب أسود، كما يؤكد ضيوف وبرنال وأسانتى . فالواقع هو أن هيرودوت وصف الفئات العرقية لشعوب عديدة ، ولم يتناول بشكل مباشر مسألة فئة المصريين العرقية . وحين تناول هذه المسألة على نحو غير مباشر ، يبدو أنه أخذ في اعتباره أنه من المسلم به أنهم بيض داكنى البشرة على النمط المتوسطى . كما أوضح أن الفروق العرقية والقومية بين Aigyptios (المصريين) والشعوب التي كان اليونانيون يشيرون إليها به و"المارى" و «الأسود» . وأصبح المصطلح aithô التسمية اليونانية المعتمدة للشعوب السوداء التي أسموها «الوجوه المشاطة» . وبالطبع فإن المنطقة التي عُرفت في القرن التاسع عشر الميلادي باسم إثيوبيا المشتق من Aithiops اليونانية و Aethiopia اللاتينية العاسم إلى النوبة التي كانت موجودة في جنوب مصر الحالي وجزء من السودان الحالي .

أشار هيرودوت مرة واحدة إلى التشابه الجسماني بين المصريين والشعوب ذات البشرة الداكنة؛ شعب كولخيس (في چورچيا الحالية حيث الناس من أصول قوقازية وبينهم بعض ذوى البشرة الداكنة). وسافر هيرودوت إلى كولخيس التي ذهب إليه البطل الأسطوري چاسون بحثًا عن الفراء الذهبي حيث قال: «ذلك أنه من الواضح أن أهل كولخيس مصريون. . . أنا نفسي خمنت ذلك، وهو ما يعود إلى حد ما إلى أنهم ذوو بشرة داكنة وشعر كالصوف، وإن كان لا يعول هذا، حيث إن شعوبًا أخرى كهذا» (١٨٦٠). (ذوو البشرة الداكنة هي الترجمة المعتادة للكلمة ذات الأصل اليوناني وسام البوناني معادة ما تترجم وعادة ما تترجم oulotriches بنه ما الموناني البشرة السوداء. وعادة ما تترجم oulotriches بذوي شعر كالصوف أو بذوى الشعر الأحعد).

يمكن أن نفترض أنه لو أراد هيرودوت وصف أهل كولخيس بالسود (وبالتبعية يصف المصريين بالسود) لاستخدم المصطلحين اليونانيين القياسيين aithô و Aithiops مناسبات أي «الوجوه المشاطة» و «الإثيوبيون». وهذا هو ما فعله على وجه التحديد في مناسبات

<sup>(</sup>١٨٥) المرجع السابق، ص ٧١.

Herodotus, Books I-II, 2.104.1-2. (۱۸٦)

عديدة أخرى حين أراد الإشارة إلى شعب ـ سواء أكان إفريقيا أم آسيويًا ـ كان من الجنس الأسود، أو ما يُظن أنه الجنس الأسود . ولكنه لم يسمِّ أهل كلو خيس بالإثيوبيين ، Aithiops ، في نفس الجملة التي ميز فيها مرة أخرى بين المصريين والإثيوبيين .

ضمن مصطلحات هيرودوت الخاطئة، كان هناك إثيوبيون غربيون (وهم النوبيون وغيرهم من الأفارقة، ولكن كان هناك كذلك «أهل ليبيا ذو و الشعر الأكثر تجعدًا من بين البشر كافة» و "إثيوبيون من الشرق [آسيا] ذو و الشعر السبط غير المجعد» (ويبدو أن هؤلاء هم البلوش الموجودون حاليًا في جنوب باكستان وإيران). ولكنه لم يستعمل، كما ادعى ضيوف، «الصفة العرقية نفسها». ... «للهنود الپادايين» و «للمصريين والإثيوبيين». فالمقارنة المباشرة التي قام بها هيرودوت كانت لله Indôn وهم سود البشر ما (شاما الإثيوبيين) مثل الإثيوبيين (Aithiopsi) مثل الإثيوبيين (Aithiopsi) . وبالطبع كان هيرودوت يصف المصريين باستمرار بـ Aigyptios.

كانت خيالات هيرودوت وعدم دقته أسطورية ، ولكنه بلغ طبقًا لأية مقاييس قممًا غير مسبوقة من التفاهة والخيال والفكاهة غير المتعمدة في وصفه للهنود . فقد أعلن أن «منى» الهنود «الذي يقذفونه في النساء ليس أبيض مثل منى بقية الرجال ، بل أسود مثل بشرتهم ، وهو يشبه في هذا الصدد الإثيوبيين . (١٨٨٠ ولا حاجة إلى القول بأنه من المؤكد أن هيرودوت الذي كان شديد الاهتمام بمصر ، ومن الواضح بصفات المنى ، كان سيخبرنا إذا كان للمصريين منى أسود كذلك أم لا . وهذه الحكاية غير المعقولة دليل غير مباشر آخر على أن هيرودوت لم يكن يرى أن المصريين سود .

الأمور واضحة إلى حد كبير فيما يتعلق بإدراك هيرودوت المباشر للنوبيين (Aithiops) وغيرهم ممن يسمون «الإثيوبيون»؛ فقد كانوا سودًا. وفيما يتعلق بإدراكه للمصريين، من الواضح أنه كان يراهم مختلفين اختلافًا كبيرًا عن «الإثيوبيين» وأفضل رهان هو أنه كان ينظر إليهم على أنهم بيض ذوو بشرة داكنة. والواقع أنه بالنسبة لكل الكتّاب اليونانيين القدامى، يظل أفضل رهان هو أنهم كانوا يسلمون بأن المصريين شعب داكن البشرة من شعوب البحر المتوسط وأن «الإثيوبيين» شعب زنجى.

Herodotus, Book VII, 7.70.1-2, Diop, Cheikh Anta, The African Origin of (\AV) Civilization, Myth or Reality, p. 244 and Herodotus, Book III, 3.101.1. herodotus, book III, 3, 101, 1 - 2. (\AA)

رغم أوصاف هيرودوت المشوشة والمتناقضة في كثير من الأحيان لسمات الشعوب، فمن الواضح أنه لم يكن يؤمن بأى نوع من التفوق العرقي؛ فلا يبدو أن هناك ما يتسم بالعنصرية في الفروق العرقية والقومية التي قدمها. وأعلن هيرودوت: «الإثيوبيون. . . يقال إنهم أطول الرجال كافة وأكثرهم وسامة . «(١٨٩)

ومع ذلك فلم تصبح رؤية هيرودوت المتسامحة المعيار في اليونان القديمة. فقد اعتبر اليونانيون أنفسهم «الجنس السيد»؛ وكان مظهرهم الجسماني هو الذي يُفترض أنه مثالى، وبالتالى أبدوا ازدراء واضحاً للشعوب التي بشرتها أدكن من بشرتهم، ومن باب أولى السود.

كان النوبيون عند الكتّاب اليونانيين القدماء Aithiops «إثيوبيون»، مثلما كانت الشعوب الإفريقية السوداء. واستبعد هذا الاسم المصريين. وكان استخدام المصطلحين المعتمدين ـ Aigyptios و Aithiops و معناهما الدلاليان يشيران بالفعل إلى فرق أساسى في الإدراك اليوناني. وأبدى الكثير من الكتّاب اليونانيين والرومان قدراً كبيراً من حب الاستطلاع والإعجاب الشديد بالمصريين والاحتقار لـ«الإثيوبيين». إلا أنه كان هناك العديد من الأمثلة التي جمع فيها الكتّاب اليونانيون بين المصريين والإثيوبيين، وكان بعض اليونانيين، كأرسطو في القرن الرابع ق. م، يرى أن المصريين داكنون أو «مُشَاطون» (من شاط، أي حرق) أو سود بالقدر الذي يدعو لاحتقارهم. كما لم يأخذ اليونانيون في اعتبارهم السمات الجسمانية الوراثية للسود؛ فهم لم يميّزوا على نحو خاص بين أنماط البانتو والكوشيين، وكان ذلك حال المصريين أنفسهم.

لم يكن المصطلح المصرى «الأرض السوداء»، كمت، الذي يعنى أرض مصر، ورمت ان كمت الذي يعنى اللغة المصرية، ورمت ان كمت الذي يعنى اللغة المصرية، يعنى الأصول العرقية؛ فهو لم يكن يصف مصر بأنها وطن الشعب الأسود، كما ادعى ضيوف وأسانتي وغيرهما. والرهان الأكبر هو أن أصل كمت كان زراعيًا، إشارة إلى تربة وادى النيل السوداء الخصبة في مقابل «الأرض الحمراء»، دشرت، الصحراء الجرداء التي لا يغمرها فيضان النيل. وكان الاسم الأكثر شيوعًا والمقدس لمصر بعد الجرداء مهو تا وى، الأرضان.

Herodotus, Book III, 3.20.1. (1A4)

لم يجب ضيوف أو برنال في أى موضع إجابة معقولة عن هذا السؤال الواضح كى نقيِّم افتراضهما أن المصريين كانوا سودًا تقييمًا جادًا: متى تطور المصريون إلى شعب غير أسود؟ الواقع أن ضيوف أنكر في الأساس كون المصريين بيضًا، أو لا سود، في الوقت الراهن. وقد زعم أن «لون المصريين أصبح أفتح بمرور السنين، مثل لون زنوج جزر الهند الغربية، ولكن المصريين ظلوا زنوجًا. . . [إلا أنه] في معظم الحالات لا يختلف لون ]المصريين المحدثين [عن لون الأفارقة السود الآخرين» (١٩٠)

من المؤكد أن المصريين استوعبوا عددًا ضخمًا من المهاجرين والغزاة منذ عصور ما قبل التاريخ حتى فتوحات العصر المتأخر التي بدأت منذ عام ٢٧١ وقام بها الآشوريون والفرس واليونانيون والرومان ومن بعدهم الفتح العربي في عام ٢٤٢ ميلادية. ويفترض الكثير من علماء المصريات أنه بعد القرن الثاني ق . م لم يكن زواج المهاجرين اليونانيين الفقراء من الفلاحات المصريات بالأمر النادر . وهناك كذلك تقديرات تشير إلى أنه في الوقت الراهن يمثل النمط العرقي العربي حوالي سبعة بالمائة من التركيبة السكانية المصرية .

يدعى ضيوف وبرنال أن ثقافة ما قبل التاريخ الخاصة بالوجه القبلى كانت إفريقية بالستمرار. إلا أنه كما جاء فى الفصل الثالث، غالبًا ما تشير الأدلة الضئيلة المتوفرة ولكنها غير مؤكدة إلى اندماج الشعب المحلى والشمال إفريقيين الحاميين، وخاصة الليبيين، والآسيويين وشعوب شرق المتوسط والنوبيين الكوشيين الذى بلغ ذروته فى النمط المتوسطى الجسمانى الأساسى للمصريين فى الفترة بعد عام ٥٠٠ ق. م وغالبًا ما تشير إلى أن هذا النمط لم يتغير تغيرًا كبيرًا فى الوقت الراهن. ولذلك شمل النمط المصرى إسهامًا أسود كبيرًا، ولكنه كان بعيدًا إلى حد كبير عن البانتو.

النقطة الجوهرية هي أنه يبدو من المشكوك فيه أنه كان هناك ما يكفي ممن يسمون المهاجرون «البيض» كي يغيروا النمط المصرى إلى النمط المتوسطى الموجود حاليًا، وأنه بعد عام • • ٣٥ ق. م، وبالتأكيد بعد • • • ٣ ق. م، ربما لم يكن قدماء المصريون ذوى بشرة أدكن أو أفتح مما هم عليه الآن. ومع ذلك يرى ضيوف أن «المتوسطى . . . تعبير

Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, pp[. (١٩٠) 249 and 50.

ملطف لكلمة «زنجي» حين يستخدمها الأنثروبولوچيون. وعلى أية حال فهي تعنى «اللاأبيض» (١٩١).

فى بعض الأحيان يكون من الصعب إلى حد بعيد الفصل بين الحقيقى والمحتمل والزائف فى كتاب ضيوف، بل إنه من غير المؤكد أنه كان يعتقد أن تلك الفروق من الأولويات؛ إذ يبدو أن هدفه الأساسى الخاص بصياغة هُوية إفريقية إيجابية نشأت فى مصر كانت له الأسبقية على ما عداه. ولم يكن ضيوف مؤرخًا فحسب، بل كذلك سياسيًا يسعى بنشاط وجد لإقامة وحدة إفريقية وهُوية إفريقية فى إطار الأيديولوچيا المناوثة للاستعمار، وهو ما كان من الواضح هدفًا مشروعًا حين كان يكتب Nations المناوثة للاستعمار، وهو ما كان التداخل بين التاريخ والأهداف السياسية الحديثة فيما يتعلق بكل من سواد الشعب المصرى المفترض والأصلى المصرى المفترض للمجتمع والديانة اليونانيين واضحًا في مناسبات عديدة في أعمال ضيوف وتصريحاته.

يستخدم برنال بصورة عامة نبرة أكثر معقولية وأقل عدوانية من ضيوف، ولكنه يقع في ورطة مثله. فأنا لدى كذلك إحساس غير مريح بأن برنال في أعماقه لا يصدق كل ما كتبه في «أثينا السوداء». وتفوح رائحة الإثارية sensationalism من الأسباب التي أعلنها برنال لتسمية كتابه «أثينا السوداء»، وهو الأمر الذي يبدو أنه هو نفسه يقره على نحو غير مباشر. وفي السنوات الأخيرة، يبدو أن برنال كذلك تراجع إلى حد كبير، ولكن بشكل غامض، عن موقفه من كون المصريين سودًا تمامًا. ويلعب برنال بالكلمات ويترك الأمر مفتوحًا بخصوص ما إذا كان المصريون من نمط أسود آخر، وإن لم يكونوا في أغلبهم من النمط الغرب إفريقي. ويبدو أنه يفتح احتمال أن قدماء المصرين كانوا بالفعل نمطًا متوسطيًا أو شمال إفريقي، وأن هذا النمط كان نمطًا أسود.

هناك كذلك أمر خفى وصحيح بشكل مفزع من الناحية السياسة حين يلخص برنال موقفه العام على هذا النحو: «. . . ألصقت الصفة «مركزى إفريقى» بعدد من المواقف الفكرية التى تتراوح بين . . . وهؤلاء ، ومنهم أنا ، الذين يؤكدون أن الأفراقة والشعوب المنحدرة من أصول إفريقية قدمت الكثير من الإسهامات الكبيرة للتقدم العالمي وأنه في القرنين الماضيين كان المؤرخون الأوروبيون والشمال أمريكيون يقومون

<sup>(</sup>١٩١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

على نحو مستمر بالتقليل من أهمية تلك الإسهامات»(١٩٢). وهذه الرؤية صحيحة بشكل واضح (ولكنها ضعيفة من ناحية منجزات النحت الإفريقي) بالقدر الذي يجعلنا نتساءل عما إذا كانت لا تزال تخفي غموضاً آخر.

قد لا ينكر أحد أهمية مناقشة الجنس race، أو بالأحرى الأصول العرقية، باعتباره عنصراً من عناصر الهوية الكثيرة، إلا من كان مثالياً على نحو يتسم بالرياء من الناحية السياسية. إلا أن عنصر تعريف الجماعة الرئيسي هو الثقافي وليس العنصري أو العرقي. وقد رأينا كثيراً كيف أنه بعد فترة من التشابه الثقافي في الامتداد الإفريقي من شرق إفريقيا حتى ليبيا أثناء عصر ما قبل التاريخ (بشكل أساسي قبل عام ٣٥٠٠ ق. م)، كانت إحدى النقاط التي ميزت ثقافة مصر وديانتها الناشئة هي تميزها، وبعد ذلك كيف أصبحت مصر بشكل مستمر وغالب جزءاً من امتداد مصري/ غرب آسيوي. وكانت مصر المهيزة مصرية من الناحية الثقافية.

كذلك دافع شيخ أنتا ضيوف ومارتن برنال، ضمن كثيرين آخرين، عن الرأى القائل بأن مصر لم تكن أصل الديانة اليونانية فحسب، بل كذلك أصل الكثير من معرفتها وثقافتها وقيمها المجتمعية.

يعبث «النموذج القديم المعدل» (الذي يحل محل ما يسميه «النموذج الآرى») الذي يتحدث عنه برنال في «أثينا السوداء» بالترتيب الزمني للتاريخ القديم كي يجعله موافقًا لنظرياته، وهو يفعل ذلك باستخدام التخمين أكثر بكثير من الأدلة الثابتة أو حتى الاحتمال المعقول. ورغم مجلدي الكتاب الضخمين اللذين يبلغ عدد صفحاتها أكثر من ١٣٠٠ صفحة، تبدو رؤية برنال الخاصة بالتطور اليوناني المستمد بشكل أساسي من مصادر مصرية واهية على نحو يبعث على الانزعاج، ويبدو أنه مصمم على وضع نوع من المخطط المهيب الذي لا يتفق مع المعقولية. ويفترض برنال وجود استعمار كريت واليونان والهيمنة الثقافية الدينية الضخمة أو على الأقل الكبيرة جدًا عليها من قبَل غزاة مصر الساميين في المقام الأول، أي الهكسوس، حاملين معهم القيم المصرية في القرنين الثامن عشر والسابع عشر ق.م، ربما حوالي عام ١٧٨٠ ق.م. وهو يقول:

Bernal, Martin, at www.africanhistory.com/bernal, p.1, review of Mary (191) Lefkowitz, Not Out of Africa: How Afrocentrism Became and Excuse to Teach Myth as History.

«اعتقادى هو أنه ينبغى أن يحل النموذج الآرى محل ما أسميه النموذج القديم المعدّل. ومن ناحية ، يقبل هذا النموذج أن المصريين والفينيقيين استقروا فى اليونان القديمة وكان لهم تأثير ضخم». ويرى برنال أن «اللغة والثقافة اليونانية . . . تشكلت» نتيجة للتأثير المصرى الهكسوسى: وبذلك فإن ما يُعرف الآن بـ «الثقافة المادية المسينية» Mycenaean Material Culture يمكن النظر إليه على نحو مفيد باعتباره «الهكسوس» ، أو على الأقل «هكسوس بحر إيجه اللاكريتى».

رغم اعتراف برنال بأن الكتّاب اليونانيين القدماء في بعض الأحيان «شوهوا رؤى التاريخ المصرى» (١٩٣٠)، فهو يستشهد بهيرودوت باعتباره موافقًا على وجود ذلك الاستعمار المصرى الضخم لليونان. والواقع أن من سوء تفسير هيرودوت أن نبلغ ما بلغه برنال في استجدائه تأييده القوى. فمن الواضح أن هيرودوت كان يشير إلى خرافات ويبدو أنه كان يفعل ذلك على نحو خاطئ على أقل تقدير. وعلاوة على ذلك فقد كان اتجاه خطاب هيرودوت هو وصف مصر والتأكيد على تأثير الديانة المصرية على الديانة اليونانية (وهو ما سلم ضيوف بصحته) وليس استعمار مصر لليونان.

الأمر المثير للدهشة إلى حد كبير أن يقع شخص واسع المعرفة على هذا النحو من الوضوح مثل برنال في شرك التعامل بجدية مع نطاق تقييمات مصر المتسمة بالدجل بالكامل تقريبًا، أي في شرك مصر الخيالية، وعدم فرز الافتراضات الحقائق بحذر، بالكامل تقريبًا، ويمنح برنال مصداقية للإسهابات والخيالات والخرافات التي في كتب هيرودوت وهيكاته الأبديري وديودور الصقلي وغيرهم من الكتّاب القدامي، وكذلك لادعاءات وجود مضمون أو تأثير مصري حقيقي على الهرمسية والماسونيين، ويقبل بوجود تأثيرات مصرية على كوپرنيكوس ونيوتن أدت إلى إسهامات علمية حقيقة وليس باعتبارها تأثيرات هامشية.

كما رأينا من قبل في هذا الفصل، فمن المرجح أن هناك تأثيرًا مصريًا كبيرًا جدًا على الديانة والميثولوچيا اليونانية، ولكن لا يبدو أن هناك طريقة كي نثبت بشكل معقول ومقبول رأى ضيوف القائل باستيعاب اليونانيين الكامل تقريبًا للقيم المصرية. وبالمثل

Bernal, Martin, Black Athens: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, (۱۹۳) Volume II, pp. 1, 408 and 5.

فإن الاتصالات المصرية المتكررة مع كريت واليونان واضحة، ولكن رأى برنال القائل بالاستعمار المصرى لليونان، سواء أكان ضخمًا أم لا، لا يمكن بحال من الأحوال حتى الشروع في إقامة الدليل عليه.

وعمومًا فإن ضيوف وبرنال لا يأخذان في اعتبارهما على نحو كاف أن تأثير مصر على اليونان لم يكن دينيًا بشكل أساسي فحسب، بل إن تطور اليونان الفلسفي والسياسي والفني والعلمي المستقل ـ ثورتها العقلانية المادية ـ لم يشكل انقطاعًا ضمنيًا وجوهريًا عن الرؤية المصرية فحسب، بل انقطاعًا عن عالم تلك الفترة بكامله.

### رؤى مصرية مجنونة وخيالية في زماننا هذا

لا تزال الرؤى الخيالية والمجنونة الخاصة بمصر قائمة حتى فى زماننا هذا، وهى أكثر عددًا من النظريات المشابهة المتعلقة بأى مجتمع آخر مع الاستثناء المحتمل وهو إسرائيل. فبالإضافة إلى كون مصر مرجعًا أساسيًا للجماعات السرية وغير التقليدية، فقد أصبحت الآن كذلك، كالهند، مركز العديد مما تسمى معتقدات «العصر لجديد»، و «الديانات» والطوائف «البديلة».

ذكرنا من قبل بعض النظريات المجنونة وبعض الصلات الخيالية المتعلقة بمصر، وخاصة تلك المتعلقة بالصلة بين مصر و «القارة المفقودة» ذات الحضارة الرفيعة، أطلنطس، قبيل ما لا يقل عن ١٠ آلاف سنة، والتوحيد الذي يرتدي زي التعددية، والعديد من الصلات المجنونة بعهد إخناتون في منتصف القرن الرابع عشر ق.م.

تتراوح الصلات المجنونة الأخرى والهراء المتعلق بمصر القديمة بين المعلومات السرية المصرية التى تعود إلى عصور ما قبل التاريخ أو ذلك القدر الأساسى الخفى من الحكمة الذى يعود إلى عصور ما قبل التاريخ المصرية، إلى الخيالات والأسرار المتعلقة بالرياضيات، ودلالة وتاريخ بناء الأهرام وتماثيل أبى الهول والكثير من الادعاءات الخاصة بأصول الجماعات والطوائف السرية، الخ.

ربما كانت ما تسمى أسرار الأهرام الأكثر جنونًا بين النظريات المجنونة كافة المتعلقة بمصر القديمة. وقد حول البعض السحر المصرى البدائي الذي يخدمه شيء من

الهندسة والمهارة الفنية التي استخدمت في بناء الأهرام إلى حقيقة سرية. وليس المجانين وحدهم، بل نجد كذلك أن الكثير من الأذكياء ومنهم الفلاسفة وبالطبع معلمو الطقوس السرية، لم يؤيدوا مفاهيم الحياة الآخرة السرية التي تمثلها الأهرام بالنسبة للمصريين فحسب، بل أضافوا كذلك تفسيراتهم السحرية التي لم يحلم بها المصريون أنفسهم قط. واختراعهم لأنواع الوظائف كافة الخاصة بالأهرام التي لا يبدو أنها خطرت على بال المصريين بيان مثالي لتكتيك ديني رئيسي، وهو تكتيك قلب الدلالة الذي يُحتمل أنه مورس منذ فجر الدين.

تشمل أسرار وخيالات الأهرام مفهوم الاتصال المباشر بين الأهرام والآلهة، وتوليد القوى الضخمة والصحة من الأهرام لبعض البشر، ومفهوم كونها أماكن للتأمل السرى والشعائر السرية، وخاصة فيما يتعلق بمصير الإنسان بعد الموت. وهناك نظريات تقول إن الأهرام بُنيت قبل ١٠ آلاف سنة، بل حتى قبل ٢٥ ألف سنة؛ أى قبل ظهور الإنسان العاقل ! Homo Sapiens ويرى البعض أن الأهرام نموذج مصغر من الأرض. ولا زالت الفكرة المجنونة القائلة بأن أهرام مصر وأمريكا الوسطى التي كانت معابد ذات قمم مسطحة ولم تكن مقابر على الدوام تقريبًا -أوحت بها بقايا قارة أطلنطس تحظى بالانتشار. وهناك كذلك نظرية لا تفنى على ما يبدو تقول إن الأهرام مازالت تحتوى على كنوز ضخمة لا يبقى إلا أن يُعثر عليها. وتشير أحدث الأدلة العلمية إلى أن هناك بالفعل غرفًا إضافية في الأهرام، ولكنها فارغة أو مملوءة بالرمل وربما صممت بحيث تكون دعامات معمارية للأوزان الهائلة التي تعلوها.

وقد اخترع چون تايلور في عام ١٨٥٩م علم الأهرام مستعينًا بنظام معقد خاص الخيالات جنونًا بشأن الأهرام. وكان تايلور يرى الأهرام، مستعينًا بنظام معقد خاص بعلم الأعداد (\*) numerology، على أنها طقوس سرية يعبَّر عنها من خلال الأعداد والمقاييس. وقد جرى تطوير هذا فيما بعد إلى نسق يقال فيه إن الترتيب الزمنى للكون ودلالته يعزيان إلى المقاييس الخارجية والداخلية لعناصر الهرم المختلفة. ومازالت أشكال مختلفة من علم الأهرام تزدهر، بما في ذلك البعض منها الذي يُفترض أنه يشير إلى تواريخ ظهور رجال تاريخيين عظام قبل بناء الأهرام وبعدها كذلك.

<sup>(\*)</sup> يسمى كذلك «العدادة» ويهتم بدراسة المعاني السحرية والتنجيمية للأعداد ـ المترجم.

كان موقف تايلور المجنون ينافسه «المستبصر» الأمريكي إدجار كايس (١٨٧٧- ١٩٤٥م) الذي يُفترض أنه يجيب وهو في نومه المستحث ذاتيًا على أسئلة البشرية جميعًا. وزعم كايس أثناء نومه أنه كان هناك ائتلاف بين أهل أطلنطس والمصريين، ولكن بما أن الأهرام بنيت حوالي عام ١٠٥٠ ق.م إحياءً لذكرى الرحلة التي قام بها رع تا (المعروف حاليًا باسم رع) في بالون من مملكة أرارات (التي عُرفت باسم جبل أرارات بعد الطوفان) إلى مصر. . . وبالطبع لم تكن الأهرام مقابر، بل أماكن لأداء الشعائر والفهم الخاص بمن اطلعوا على الأسرار.

ومن المهم الإشارة إلى أن أحد أكثر الأوصاف صراحة وبراجماتية في العصور الحديثة للأهرام قدمها مدير مشروع وضع خرائط الجيزة مارك لنر في كتابه «الأهرام الكامل» The Complete Pyramids ، وإلى أن لنر تقيد بنظريات كايس قبل أن يرفضها باعتبارها مستحيلة.

من الواضح أن كل المشكلات المتعلقة بالأهرام - الهندسية والخاصة بتكنيكات البناء والدينية ـ لم تُحل، إلا أنه من الواضح كذلك أن معظم النظريات المجنونة عن الأهرام لا تخرج عن كونها مجنونة فحسب .

هناك وهم آخر لا يزال شائعًا في الوقت الراهن، وهو أن مصر ما قبل التاريخ كانت لديها تكنيكات ومهارات ومعرفة عظيمة ضاعت أو أخفيت عن عامة الناس. إلا أن الأدلة الأثرية والأنثروبولوچية والفنية والأدبية المتاحة تشير إلى أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، حتى وإن كان الجدل فيما يتعلق بوجود النسق السرى المصرى وحجمه مبرراً.

اعتقد شيخ أنتا ضيوف أن مصر كانت مجتمعًا متقدمًا قبل عام ٠٠٠ ق. م، وأنه كان لديها نسق شاسع من المعرفة العلمية والرياضية وليس المعتقدات السرية في ذلك الوقت، وأنها فرضت أنساقها ما قبل التاريخية والتاريخية على إفريقيا وسومر وغرب آسيا. ويرى ضيوف أن مصر لم تكن أول حضارة فحسب، بل كانت بلاد ما بين النهرين «ابنة مصر التى حملتها في وقت متأخر». (١٩٤١) لم يبال ضيوف بذلك الكم

Diop, Chekh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 106. (198)

الهائل من الأدلة الأثرية الذي يشير إلى استحالة وجود تأثير مصرى على بلاد ما بين النهرين في عصور ما قبل التاريخ ومعقولية وجود تأثير سومرى وغرب آسيوى على مصر في عصور ما قبل التاريخ وما قبل الأسرات. بل إنه لم يأخذ في اعتباره أن مصر دخلت مجال الزراعة المهم متأخرة، مقارنة ببلاد ما بين النهرين والأناضول وشرق المتوسط.

كان ج. إ. جوردييف (١٨٦٦؟-١٩٤٩) كذلك مؤمنًا شديد الإيمان بوهم الإنجاز الضخم في «مصر ما قبل التاريخ» . بل إنه زعم حيازة ما تسمى «خريطة مصر ما قبل الر ملية» التي قال إنه استخدمها كوسيلة معينة في بحثه عن «تفسير لأبي الهول وبعض آثار العالم القديم الأخرى». ((١٩٥) ويبدو أنه لم يكن يهم جوردييف كثيراً أن أصول الصحراء المصرية تعود إلى ملايين السنين وأنه في بداية العصر الحجري القديم الأعلى (٣٠٠٠٠ ق. م)، انتهى آخر عصر مطير، لتجف الصحراء الكبرى بشكل تدريجي من جديد. فهل يجب علينا تصديق أنه يشير إلى هذه الحقبة «ما قبل الرملية» على أنها عصر الإنجاز المصرى العظيم؟ بل هل يمكن أن نصدق أن أبا الهول أو الأهرام بُنيت بالأدوات البدائية المصنوعة من الحجر الصوّان التي كانت لا تزال مستعملة في مصر العصر الحجري الحديث حتى ح. ٥٨٠٠ ق. م، بينما نعلم أن الأدوات النحاسية هي الحد الأدني مما هو مطلوب لقطع الحجارة؟ ومهما كانت المشكلات التي تنطوي عليها دقة التواريخ المصرية القديمة، كيف يمكن أن يكون التاريخ المتفق عليه عادةً بالنسبة لبناء تمثال أبي الهول الخاص بخفرع (ح. ٥٥٨ - ٢٥٣٢ ق. م) خطأ بمقدار الآلاف من السنين؟ بالنسبة لـ «تفسير » أبي الهول، ربما خلط جوردييف بين المعنى اليوناني الغامض لهذا التمثال الذي يخنق المار الذي لا يمكنه حل أحاجيه والأصل المصري الأصلي لهذا التمثال شسب عنخ أي «الصورة الحية». وكان المصريون يرون أن أبا الهول قوةُ الحياة، عنخ، الحَامية للفرعون في مقبرته الهرم وبعد ذلك جرى تأليهه في الدُّولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م) في صورة حور ام أخت (حورس في الأفق) الخاصة

Ouspoensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown (190) Teaching, pp. 302-303 and Gurdjiff, G.I., Meeting with Remarkable Men, Rouledge & Kegan Paul, London, 1963, pp. 99 and 104.

كان اهتمام جوردييف بمصر القديمة عظيمًا وكان موسوعة تضم كل النظريات المجنونة بشأن مصرن بالإضافة إلى بضع نظريات أخرى. وكشأن معظم من تلاعبوا في خرافة أفلاطون التي تعود إلى القرن الرابع ق. م الخاصة بجزيرة / قارة أطلنطس، فقد غير اتجاه الخرافة الأصلية وجعل التأكيد على الطبيعة المثالية لأطلنطس بدلاً من الطبيعة المثالية لأثينا ما قبل التاريخ. وكان جوردييف يعتقد أن بعض المصريين كانوا «النسل المباشر» لسكان أطلنطس والكائنات الفضائية الحكيمة، «أخالدان»، من «القارة الرئيسية [بالأرض] أطلنطس» ، وأن كبار كهنتهم ورثوا معلومات سرية من سكان أطلنطس، وأن «الأهرام وأبا الهول» ما قبل التاريخية «كانت الآثار الباقية الوحيدة لتلك الأبنية المصريين اكتشفوا بالفعل سر بقاء «الجسم الأرضى» بعد الموت (الذي جاء كذلك من أطلنطس) من خلال التحنيط وأن في أوقات بعينها كان المصرى الذي يجمع أكبر عدد من «عيون المنبوذين» المخلوعة كقرابين يُنتخب رئيسًا للمدينة ، الخ

هذا كله أمر شديد الجنون ويمكن رفضه بالكامل بسهولة ، بحيث يصبح جوردييف ، وليس إيمانويل ڤليكوڤسكى أو أحمد عثمان أو الأخوان صبَّاح ، هو من يستحق الجائزة الأولى على أكثر الأوهام الخاصة بمصر جنونًا . والمشكلة التي تثير الارتباك هي أنه كما هي العادة مع جوردييف ، من الصعب فك شفرة ما يؤمن به بالفعل ، وما هي التشبيهات المجازية وما الذي يمثل نوعًا من النسق الملتف والغامض من العقبات التي يجب على التابع تخطيها ، بغض النظر عما قد تكون عليه من فظاعة . ويضاعف المشكلة كذلك حقيقة أن هناك الكثير في عمل جوردييف الذي يمثل بوضوح محاولة للتطور والفهم البشريين . ورغم ذلك فقد كان جوردييف أحد أبطال النظريات الغريبة الرئيسيين المحدثين عن مصر .

وكانت الحضّارة المصرية، ولا تزال، بمثابة مفصل أو حلقة خيالية، ليس بالنسبة لجماعة جوردييف فحسب، بل كذلك بالنسبة للروزيكروسيين وطائفة دمنهور، وكنيسة المصدر الأبدى، ، والفجر الذهبي/ ويكا، وزمالة إيزيس، والكثير من الماسونيين والكثير من الجماعات الأخرى التي تدعى أن لها أصولاً أو صلات مباشرة (Gurdujief, G., All And Everything, pp. 311, 275, 301-303, 1132-1143, 590,(١٩٦)

مع مصر القديمة ومازالت تقيم جزءًا كبيرًا من تعاليمها على الهرمسية المصرية اليونانية. وما زال الروزيكروسيون يزعمون أن مصر كانت مصدر الدين والفلسفة. ومازال المورمون (\*) Mormons يربطون مبادئهم بـ (كتاب إبراهام) الذي ربحا زعم مؤسس طائفتهم چوزيف سميث كذبًا وتضليلاً أنه ترجمه عن الكتابة الهيروغليفية. ويبدو أن أخوية يوم القيامة الخاصة بطائفة المعبد الشمشي تعتقد أن بعض أعضائها تجسيد للإلهات المصريات. وتزعم بعض الجماعات، مثل حركة دار نتر/كمت الأرثوذكسية أنها استمرار حديث للديانة المصرية باعتبارها أحادية وليست تعددية أو توحيدًا، لما تسمى «الأرثوذكسية الكمتية» وأصولها الإفريقية. بل إن هناك طوائف تمارس السحر المصري، حكا، الغامض.

بصورة عامة ، سواء أكنا نتعامل مع معتقدات مجنونة جنونًا واضحًا تتعلق بمصر أم مع بعض النظريات الشاذة عن دينها وطقوسها السرية وفلسفتها وعلومها ، فنحن في واقع الأمر نتعامل إلى حد كبير مع مصر خيالية ، ومصر أعيد بناؤها . ومع ذلك فإن مصر الخيالية هذه أصبحت من القوة بحيث باتت ضربًا من الحقيقة . وعرَّف عالم المصريات الألماني يان آسمان (المولود في ١٩٣٨م) هذا الوضع بذكاء بأنه "تاريخ الذاكرة ... mnemohistory الذي لا يُعنى بالماضي في حد ذاته ، بل بالماضي كما هو متذكر فحسب » . والنتيجة التي توصل إليها آسمان بسيطة ، وهي أن في هذه العملية "تفقد مصر واقعها التاريخ» . ومع ذلك فالوضع من التعقيد بحيث يبدى آسمان نفسه بعض الغفران للكثير من آراء عصر النهضة الغريبة ويبدو أنه يؤمن بأن مصر حلت بعض الغفران للكثير من آراء عصر النهضة الغريبة ويبدو أنه يؤمن بأن مصر حلت مشكلة الوحدة والتعددية في الدين بـ«الوحدة الخفية» المترابطة منطقي ٤٤١ (١٩٧٥)

杂米米

<sup>(\*)</sup> المورمون أعضاء في كنيسة أنشأها چوزيف سميث عالم ١٨٣٠ . وكان قد ظهر نبى قديم يسمى مورمون لسميث وأعطاه التاريخ السرى للأمريكتين الذي ترجمه هو ونشره في "كتاب مورمون". وكانت هذه الطائفة قد أباحت تعدد الزوجات ثم عادت وحظرته المترجم.

Assmann, Jan, Moses The Egyptian Memory of Egypt in Western Monotheism, (194) pp. 8, 7, 9 and 206.

الفصل الخامس عشر إعادة اكتشاف مصر باعتبارها أصل الشجرة

ربما كان ذلك الخليط من الأوجه الحقيقية والمكنة والمحتملة والمشكوك فيها والمجنونة لفهم مصر العلمى والشعبى سيستمر قرونًا أخرى لا حصر لها، لولا أن دارت العجلة عام ١٧٨٩ حين أقلع نابليون ومعه ٣٨ ألف جندى من ميناء تولون ـ ربما لرغبته في سد طرق التجارة البريطانية الموصلة إلى الهند، أو ربما لرغبته في محاكاة مجد الإسكندر ـ حيث فتح مصر واحتلها لفترة قصيرة حتى عام ١٨٠١ حين هزم البريطانيون جيشه واحتلوا مصر بدورهم.

لم يصطحب نابليون الجنود وحدهم إلى مصر؛ بل أخذ معه ١٦٧ عالمًا ومؤرخًا وباحثًا وفنانًا وشاعرًا. وكان هؤلاء الرجال هم الذين بدأوا الكشف عن مصر القديمة الحقيقية، أى تا وى، الأرضين، الحقيقة. وقد أعادوا اكتشاف ميراث مصر من الأهرام العظيمة في الجيزة، حيث اتجهوا جنوبًا في النيل إلى معبد الكرنك ومنه إلى معبد فيله عند الجندل (الشلال) الأول. وقد سجلوا ما وجدوه ورسموا له لوحات في مجلدات كتاب Déscription de l'Egypte (وصف مصر) الذي نُشر فيما بين عامي ١٨٠٩ و ٢٨١ وعثر الملازم پيير بوشار المهندس في جيش نابليون على حجر رشيد الذي كان يحمل نصًا كتب بالخطين الهيروغليفي والديموطيقي واللغة اليونانية في عام ١٩٦ ق. م. واستطاع چان فرانسوا شامپُليون (١٧٩٠-١٨٣٢) بالاستعانة بحجر رشيد من فك شفرة اللغة المصريات تخرج إلى الوجود شيئًا فشيئًا وتعلم علماء المصريات فهم أخذت مهنة عالم المصريات تخرج إلى الوجود شيئًا فشيئًا وتعلم علماء المصريات فهم الكتابة الهيروغليفية على نحو متزايد.

لقد فتح كتاب «وصف مصر» وعمل شامپُليون طرقًا جديدة لعدد كبير من علماء المصريات والأثريين وعلماء اللغة. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لعالم المصريات الألماني كارل ريتشارد لبسيوس (١٨١٠-١٨٨٤)، الذي أنتج فيما بين ١٨٤٩ و ١٨٥٨ كـــــاب Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien في ١٢

مجلدًا وفرت أول توثيق شامل لأهم آثار مصر. وحتى المصريين الذين كانوا من قبل لا مبالين بميراثهم، أصبحوا شيئًا فشيئًا مهتمين بإعادة اكتشاف مجتمعهم وفنهم وعمارتهم وديانتهم القديمة. وبمساعدة من الفرنسيين، وخاصة أوجست مارييت المعارية من الكارثة الوشيكة الخاصة بالنهب والتدمير واسع الانتشار. وأجرى مارييت حفائر في السراپيوم بسقارة في عام ١٨٥٠ وأسس المتحف المصرى في بولاق بالقرب من القاهرة ومصلحة الآثار المصرية في عام وأسس المتحف المصرى في بولاق بالقرب من القاهرة ومصلحة الآثار المصرية في عام أدى إلى منع النهب إلى حد كبير. وخلف جاستون ماسپيرو (١٨٤٦ - ١٩١٦) مارييت واصل عمله. ويعود الفضل في وجود كمية كبيرة مما يمكن رؤيته حاليًا في متحف القاهرة إلى جهود مارييت المخلصة. ومع أن أساليب حفائر مارييت لم تكن علمية إلى حد كبيرة، فإن العالم يدين له باعتباره محبًا لمصر القديمة دون أن تكون له دوافع تجارية.

فى منتصف القرن التاسع عشر، احتد الجدل الدائر حول معنى التاريخ المصرى والديانة المصرية، وهو الجدل الذى ما زال مستمرًا منذ زمن مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣- ١٤٩٩) ومرة أخرى خاض مجال التوحيد الأصلى فى مصر القديمة والولع المجنون بمصر. وفى أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، أدت الدراسات المنظمة لكميات ضخمة من الفن والعمارة والنقوش وأوراق البردى على أيدى «جيش» ضخم من علماء المصريات على نحو نهائى وبالتدريج إلى إعادة تقييم ضخم وإلى استعادة مصر الحقيقة، أو على الأقل مصر أكثر حقيقة. والواقع أن علماء الآثار وعلماء المصريات البارزين بحق مثل إرمان ويترى وبرستد وويلسون وشيفر ولاور وجاردنر وفران كفورت وو. ستيڤنسون سميث وألدرد وهورنونج وفوكنر وليشتهايم وجريمال وكثيرين غيرهم قدموا للعالم مركز اهتمام جديد ووافر بمصر القديمة.

ورغم ذلك، وحتى مع التخلص من التفسيرات الخيالية والمجنونة لمصر القديمة الذي جعله علماء المصريات هؤلاء ممكنًا، يظل السؤال المحوري قائمًا، وهو هل كانت مصر أصل الشجرة. . . أصل شجرة تاريخ البشرية؟

إن محاولة فهم التاريخ في الإطار الدلالي الخطى هذا يفصلها بون شاسع عن كل الاحتمالات، ولكن ربما تكون الإجابة هي أنه إذا كنا نبحث عن أقدم عصور في

التاريخ حيث كان معظم مفاهيم البشرية وخياراتها وأوهامها الأساسية، فيما عدا شرق آسيا، يُمارس أو يجرى تصوره لأول مرة، فحينئذ سيكون هناك مرشح واحد، وهو مصر. وربحا لن نعرف مدى منجزات مصر وتأثيرها وصلاتها بالثقافات والأم التى شكلت عالمنا معرفة تامة، ولكن من المعقول أن مصر كانت بصورة أو بأخرى، وبشكل مباشر أو غير مباشر، أو من خلال الرفض، أو باستعادة ما مضى وتأمله، هى أصل شجرة المعتقدات الدينية والديانات السرية، والسحر الغامض والمعتقدات الخرافية، والعمارة والفن، والزراعة المكثفة، والتكنولوچيا، والاقتصاد، والسياسة، والخدمة المدنية، والبئى المجتمعية.

وعمومًا فقد كان أصل شجرة تاريخ الديانة مصريًا. وكانت البذرة في قبور نياندرتال وآمال الحياة الآخرة، وكانت الجذور في الميثولوچيا الأورينياسية والجراڤيتية والمجدلينية التي تتمحور حول الحيوان وربما سحر الصيد في إطلاق العنان على نحو ضخم للخيال التأملي والخيال الذي يشكله اختراع الفن الرمزى الذي ربما أدى بشكل مباشر إلى الأنساق الدينية. وكانت الشتلة هي التنظيم التعددي السومري. أما الشجرة الناضجة التي عززت وأثمرت كل تلك الاختراعات الثورية فكانت في مصر متعددة الآلهة والتوحيدية. وربما أثر أصل الشجرة الدينية المصري على الفروع التوحيدية والبراعم الأخلاقية العبرانية والفارسية، وعلى ثمار الإنحاء الحلوة مرة السيحية، والتنصير المناضل، والخاتمة الإسلامية للهوية والفتح والجماعة. وقد نمت في النهاية شجرة أخرى مجاورة، حيث خلطت جذورها بشجرة الدين وأفسدت وجودها؛ إنها شجرة الإلحاد، التي ولدت مع ثورة العقلانية والعلوم والفلسفة في اليونان.

قد يبدو مذهلاً أنه على خلاف سائر الديانات، خرجت مصر من معركة الديانة سالمة لم يمسسها أذى إلى حد كبير. وربما كان أحد الأسباب العميقة لذلك هى الصعوبة التى يواجهها الإنسان بتخليه كليةً عن الديانة السحرية. وربما كانت مصر المجتمع الوحيد في تاريخ البشرية التى أخضعت لهذه المعاملة التى تنطوى على المفارقة؛ فمن ناحية رُفض جوهر ما تمثله، وهو الديانة السحرية، رفضًا تامًا، ومن ناحية أخرى ما زال الإعجاب بالضخامة المذهلة لما حققته مصر بالديانة السحرية مستمرًا في ازدياد على نحو أسى.

يبدو أن هناك مفهومًا دينيًا واحدًا فحسب يشيع الآن لم يفكر فيه المصريون قط؛ وهو يوم الحساب.

# المؤلف في سطور

#### • سيمسون نايوفتس

عمل سيمسون نايوقتس رئيسًا لتحرير إذاعة فرنسا الدولية في پاريس، حيث كتب وأذاع موضوعات عن أساليب الحياة والسياسة والدين. وقد نُشرت مقالاته وقصصه وقصائده في الولايات المتحدة وكندا. وفاز نايوقتس بجوائز مجلس الفنون الكندى، ومجلس الفنون بكيبك. وكان قد تخرج من جامعة كونكورديا حيث تخصص في أنساق المعتقدات الدينية. وهذا هو أول كتاب له ينشره في الولايات المتحدة الأمريكية.

非非非

#### المترجم في سطور

#### • أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣م، ودبلوم الدراسات العليا في الترجمة قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة، ١٩٨٧م، وهو حاليًا رئيس قسم الترجمة بمجلة «كل الناس» وعضو اتحاد الكُتَّاب، وعضو نقابة الصحفيين. وحصل المترجم على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب «طريق الحرير» وله مقالات مترجمة في مجلتي «وجهات نظر» و «الثقافة العالمية».
  - ـ نشرت له ترجمات الكتب التالية:
  - \* الناس في صعيد مصر، وينتفريد بلاكمان، دار عين، القاهرة ١٩٩٥م
- به طريق الحرير، إيرين فرانك، وديڤيد براونستون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة
   ١٩٩٧.
  - \* عالم ماك، بنجامين باربر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٨م.
- التراث المغدور، روبرت دنيا، وچون فاين، المشروع القومى للترجمة، القاهرة .
   ١٩٩٨م .

- \* العولمة ـ النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٩م (بالاشتراك مع نورا أمين)
  - \* تشريح حضارة، بارى كيمب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م
- \* صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م.
- \* صناعة الخبر ـ في كواليس الصحف الأمريكية، چون هاملتون وچورچ كريمسكى الله دار الشروق، القاهرة
- \* التحالف الأسود. وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، ألكسندر كوكبرن وچيفرى سانت كلير، المشروع القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٢م (ط ١) ٢٠٠٣م (ط٢).
  - \* الاقتصاد السياسي للعولمة ، تحرير نجير وودز ، المشروع القومي للترجمة ، ٣٠٠٣م.
    - \* أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٣٠٠٣م.
- \* الاقتصاد السياسي للعولمة ، تحرير نجير وودز ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٣م.
- \* العولمة والشراكة الذكية ، محاضر محمد ، الأعمال الكاملة ، دار الكتاب اللبناني ، القاهرة ٢٠٠٣م .
- \* التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكي، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، القاهرة ٢٠٠٣م.
  - الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤.
- الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديڤيد ليش (محرر)، المشروع القومى
   للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٥ ٤٥٦م.
- الحياة بعد الرأسمالية ، اقتصاد المشاركة ، مايكل ألبرت ، المشروع القومى للترجمة ،
   القاهرة ٢٠٠٥م .
- \* مصر أصل الشجرة، الجزء الأول، سيمسون نايوڤتس، المشروع القومي للترجمة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦م.

## المشروع القومس للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية:

- ١ \_ الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية.
- ٢ ـ التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية.
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب.
- ٤ ـ ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلي الإطار المرجعي في الثقافة
   الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في
   القلب من حركة الإبداع والفكر العالمين.
- ٥ ـ العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل
   بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
  - ٦ ـ الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة.

# المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	چون کوین	اللغة العليا	~1
أحمد فؤاد بلبع	پوده ويو ك. مادهو بانيكار	" الوثنية والإسلام (ط١)	۲–
شوقی جلال	چورچ چیمس	التراث المسروق	-4
أحمد الحضري	انجا كاريتنيكو <b>ن</b> ا	- كيف تتم كتابة السيناريو	-٤
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل قصيح	ثريا في غيبوبة	0
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفيتش	اتجاهات البحث اللساني	۳-٦
يوسف الأنطكي	لوسيان غوادمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	V
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	<b>-</b> A
محمود محمد عاشور	أندرو، س. جودي	التغيرات البيئية	-9
محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى	چیرار چینیت	خطاب الحكاية	-1.
هناء عبد الفتاح	فيسوافا شيمبوريسكا	مختارات شعرية	-11
أحمد محمود	ديقيد براونيستون وأيرين فرانك	طريق الحرير	-17
عبد الوهاب علوب	روپرتسن سمیث	ديانة الساميين	-14
حسن المودن	چان بیلمان نویل	التحليل النفسى للأدب	-12
أشرف رفيق عفيفى	إدوارد لوسى سميث	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	-10
بإشراف أحمد عتمان	مارتن برنال	أثينة السوداء (جـ١)	71-
محمد مصبطفي بدوى	فيليب لاركين	مختارات شعرية	-17
طلعت شاهين	مختارات	الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية	-\Y
نعيم عطية	چورچ سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	-19
يمني طريف الخولي وبدوى عبد الفتاح	ج، ج. كراوش	قصة العلم	-7.
ماجدة العناني	صىمد بهرنجي	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	-41
سيد أحمد على النامسري	چون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	-77
سىعىد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	-77
بکر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل	-72
إبراهيم الدسوقى شتا	مولانا جلال الدين الرومي	مثنوی (٦ أجزاء)	-40
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصبر العام	-47
بإشراف: جابر عصفور	مجموعة من المؤلفين	التنوع البشرى الخلاق	-47
منى أبو سنة	چون لوك	رسالة في التسامح	-47
بدر الديب	چیمس ب، کارس	الموت والوجود	-49
أحمد فؤاد بلبع	ك. مادهن بانيكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	-٣.
عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب	چان سىوفاجيە كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامي	1
مصطفى إبراهيم فهمى	ديڤيد روپ	الانقراض	-44
أحمد قؤاد بلبع	i، ج. هوپکنز	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	-44
حصة إبراهيم المنيف	روچر آلن	الرواية العربية	-72
خليل كلفت	پول ب . دیکسون	الأسبطورة والحداثة	-50
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة	۲٦

جمال عبد الرحيم	بريچيت شيفر	واحة سيوة وموسيقاها	- <b>T</b> Y
جندن جه الرحم أنور مفيث	بریپیت سیر آان تودین	نقد الحداثة	-71
، منیرة کروان منیرة کروان	بى عربين پيتر والكون	الحسد والإغريق	-59
محمد عيد إبراهيم	پیر و طبق آن سکستون	، <u>حصو</u> ن قصائد حب	-٤.
عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد	بيتر جران	ما بعد المركزية الأوروبية	-81
أحدد محمود	پیر مبر ن بنچامین باربر	عالم ماك	73-
.ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	. بہ یہ ورد اوکتافیو پاٹ	اللهب المزدوج	73-
مارلین تادرس	الدوس هکستان الدوس هکستان	بعد عدة أصياف	-11
أحمد محمود	روپرت دینا وچون فاین	التراث المقدور	-£0
محمود السيد على	بابلو نیرودا	عشرون قصيدة حب	<b>73</b> -
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	-£V
. ۰ ، ۰ ماهر جویجاتی	قرانسوا دوما قرانسوا دوما	حضارة مصر الفرعونية	-£A
عبد الوهاب علوب	ه ، ټ ، نوریس	الإسلام في البلقان	-89
محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	-0.
محمد أبو العطا	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	مسار الرواية الإسبائق أمريكية	-01
اطفى فطيم وعادل دمرداش	ب. نوقاليس وس ، روچسيليتز وروجر بيل	العلاج النفسى التدعيمي	-o Y
مرسى سعد الدين	أ ، ف ، ألنجتون	الدراما والتعليم	-04
محسن مصيلحي	ج ، مايكل والترن	المفهوم الإغريقي للمسرح	-0£
على يوسف على	چون بولکنجهوم	ما وراء العلم	-00
محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	-07
محمود السبيد و ماهر البطوطي	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	~oY
محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيتان	-01
السبيد السيد سهيم	كارلوس مونييث	المحبرة (مسرحية)	09
مبرى محمد عبد القثى	چوهانز إيتين	التصميم والشكل	-7.
بإشراف: محمد الجوهرى	شارلون سيمور – سميث	موسيوعة علم الإنسيان	-11
محمد خير البقاعي	رولان بارت	لذَّةَ النَّص	77-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	77-
رمسيس عوش	آلان ورد	برتراند راسل (سيرة حياة)	-72
رمسيس عوض	برتراند راسل	في مدح الكسيل ومقالات أخرى	-70
عبد اللطيف عبد الحليم	أنطونيو جالا	خمس مسرحيات أنداسية	rr
المهدئ أخريف	فرناندو بيسوا	مختارات شعرية	<b>~7/</b>
أشرف الصباغ	فالنتين راسيوتين	نتاشا العجوز وقصمص أخرى	<b>A</b> /-
أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي	عبد الرشيد إبراهيم	العالم الإسادمي في أوائل القرن المشرين	P7-
عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد	أوخينيو تشانج رودريجث	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	-v.
حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمى	-V1
فؤاد مجلى	ت ، س ، إليوت	السياسى العجوز	-٧٢
حسىن ناظم وعلى حاكم	چین ب , تومېکنز	نقد استجابة القارئ	-77
حسن بيومي	ل . ا . سيمينوڤا	صلاح الدين والماليك في مصر	-V£

أحمد درويش	أندريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية	-Vo
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من المؤلفين	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	<b>/V</b> -
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك		-VV
أحمد منحمود وبتورا أمين	روينالد رويرتسون	العولة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	-VA
سعيد الفائمى وناصس حلاوى	بوريس أسبينسكى	شعرية التأليف	-٧4
مكارم القمرى	ألكسندر پوشكين	بوشكين عند «نافورة الدموع»	<b>-</b> ∧.
محمد طارق الشرقاوي	بندكت أندرسن	الجماعات المتخيلة	-A1
محمود السيد على	میجیل <i>دی</i> أونامونو	مسرح ميجيل	-AY
خالد المعالى	غوتقريد بن	مختارات شعرية	-74
عبد الحميد شيحة	مجموعة من المؤلفين	موسىوعة الأدب والنقد (جـ١)	3A-
عبد الرازق بركات	مىلاح زكى أقطاى	منصور الحلاج (مسرحية)	-10
أهمد فتحى يوسف شتا	چمال میر صمادقی	طول الليل (رواية)	アペー
ماجدة العناني	چلال أل أحمد	نون والقلم (رواية)	-AV
إبراهيم الدسوقى شتا	چلال آل أحمد	الابتلاء بالتغرب	-44
أهمد زايد ومحمد محيى الدين	أنتونى جيدنز	الطريق الثالث	-41
محمد إبراهيم مبروك	بورخيس وأخرون	وستم السيف وقصيص أغرى	-9.
محمد هناء عبد الفتاح	باريرا لاسوتسكا – بشونباك	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	-11
نادية جمال الدين	كاراوس ميجيل	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	77-
عبد الوهاب علوب	مايك فيذرسنتون وسكوت لاش	محدثات العولمة	-17
فوزية العشماوي	صمويل بيكيت	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	-12
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويرو باييخو	مختارات من المسرح الإسباني	-90
إدوار القراط	نخبة	ثلاث زنبقات ويردة وقصص أخرى	-47
بشير السباعي	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج١)	-97
أشرف الصبياغ	مجموعة من المؤلفين	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	-11
إبراهيم قنديل	ديڤيد روپئسون	تأريخ السينما العالمية (١٨٥٥-١٩٨٠)	-44
إبراهيم فتحى	يول هيرست وجراهام توميسون	مساطة العولة	-1
رشيد بنجس	بيرتار فاليط	النَّص الروائي: تقنيات ومناهج	-1.1
عز الدين الكتاني الإدريسي	عبد الكبير الخطيبي	السياسة والتسامح	-1.7
محمد بنيس	عيد الوهاب المؤدب	قبر ابن عربی یلیه آیاء (شعر)	-1.5
عبد الغفار مكاوى	برتوات بريشت	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	-1 - E
عبد العزيز شبيل	چيرارچينيت	مدخل إلى النص الجامع	-1.0
أشرف على دعدور	ماريا خيسوس روببييرامتى	الأدب الأنداسي	-1.7
محمد عبد الله الجعيدي		صورة الفدائى في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	-1.٧
محمود على مكى	مجموعة من المؤلفين	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	-1 · A
هاشم أحمد محمد	چون بولوك وعادل درويش	حروب المياه	-1.1
منى قطان	حسنة بيجهم	النساء في العالم النامي	-11.
ريهام حسين إبراهيم	قرائسس هيدسون	المرأة والجريمة	-111
إكرام يوسف	أرلين ع <i>لوى</i> ماكليود	الاحتجاج الهادئ	-114

أحمد حسبان	سادى پلانت	راية التمرد	-117
نسيم مجلى		مسرحيتا حصاد كونجي وسكان الستنقع	-118
سمية رمضان	فرجينيا وولف		-110
نهاد أحمد سالم	سينثيا نلسون		-117
منى إبراهيم وهالة كمال	ليلى أحمد		-114
ليس النقاش	بث بارون	النهضة النسائية في مصر	-114
بإشراف: رعوف عباس	أميرة الأزهري سنبل	النساء والأسرة وقوائع الطلاق في التاريخ الإسلامي	-111
مجموعة من المترجمين	ليلى أبو لغد	الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	-14.
محمد الجندى وإيزابيل كمال	فاطمة موسى	الدليل المنفير في كتابة المرأة العربية	-171
منيرة كروان	چوزیف فرجت	نظام العبودية القديم والنمرذج المثالي للإنسان	-177
أثور محمد إبراهيم	أنينل ألكسندرو فنادولينا	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها العولية	-177
أحمد قؤاد بلبع	چون جرای	الفجر الكانب: أوهام الرأسمالية العالمية	-178
سمحة الخرلى	سيدرك ثورپ ديڤي	التحليل الموسيقي	-140
عبد الوهاب علوب	قولقائج إيسر	غمل القراءة	TY1-
بشير السباعي	منفاء فتحى	إرهاب (مسرحية)	-144
أميرة حسن نويرة	سرزان باسنيت	الأدب المقارن	-144
محمد أبو العطا وأخرون	ماريا دواورس أسيس جاروته	الرواية الإسبانية الماصرة	-179
شوقي جلال	أندريه جوندر فرانك	الشرق يصعد ثانية	-17.
لويس بقطر	مجموعة من المؤلفين	مصر القيمة: التاريخ الاجتماعي	-171
عبد الوهاب علوب	مايك فيذرستون	ثقافة المرلة	-127
طلعت الشايب	طارق على	الخوف من المرايا (رواية)	-177
أخمد محموي	بار <i>ی ج.</i> کیمب	تشريع حضارة	-178
ماهر شفيق فريد	ت. س. إليون	المختار من نقد ت، س. إليوت	-150
سحر توفيق	كينيث كونو	فلاحق الباشا	-177
كاميليا صبحى	چوڑیف ماری مواریه	مذكرات شابط فى العملة الغرضية على مصر	-177
وجيه سمعان عبد المسيح	أندريه جلوكسمان	عالم التليفزيون بين الجمال والعثف	-124
مصطقى ماهر	ريتشارد فاجنر	پارسىقال (مسرحية)	-171
أمل الجبوري	هربرت ميسن	حيث تلتقي الأنهار	-11.
نعيم عطية	مجموعة من المؤلفين	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	-111
حسن بيومى	أ، م، فورستر	الإسكندرية : تاريخ ودليل	-124
عدلى السعري	ديرك لايدر	قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	731-
سلامة محدد سليمان	كارلو جولنونى	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	-122
أحمد حسبان	كارلوس فوينتس	موت أرتيميو كروث (رواية)	-120
على عبدالروف البمبي	میجیل دی لیبس	الورقة العمراء (رواية)	F31-
عبدالفقار مكاوى	تانكريد نورست	مسر <b>حیتان</b>	-127
على إبراهيم متوفى	إنريكي أندرسون إمبرت	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	-\£A
أسامة إسبر	عاطف فضبول	النظرية الشعرية عند إليوت وأنونيس	-189
منيرة كروان	روبرت ج. ليتمان	التجربة الإغريقية	-10-

بشير السباعى	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	-101
محمد محمد الخطابى	مجموعة من المؤلفين	عدالة الهنود وقصص أخرى	-107
فاطمة عبدالله محمود	فيولين فانويك	غرام القراعنة	-105
خليل كلفت	فيل سليتر	مدرسة فرانكفورت	-1 o £
أحمد مرسىي	نخبة من الشعراء	الشعر الأمريكي المعاصر	-100
مي التلمساني	چى أنبال وآلان وأوديت قيرمو	المدارس الجمالية الكبرى	To1-
عبدالعزيز بقوش	النظامي الكنجوي	خسرو وشيرين	-1 o V
بشير السباعى	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	-\oA
إبراهيم فتحى	ديقيد هوكس	الأيديولوچية	-101
حسين بيومى	<b>يول</b> إيرايش	آلة الطبيعة	-17.
زيدان عبدالحليم زيدان	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	مسرحيتان من المسرح الإسباني	171-
صلاح عبدالعزيز محجوب	يوحنا الأسبوى	تاريخ الكثيسة	-177
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	-177
نبيل سعد	چان لاکوتیر	شامبوليون (حياة من نور)	371-
سهير المسادقة	أ، ن. أفاناسيفا	حكايات الثعلب (قصيص أطفال)	-170
محمد محمود أبوغدير	يشبعياهو ليقمان	العلاقات بين المتنبئين والعلمانيين فني إسرائيل	771-
شکری محمد عیاد	رابندرنات طاغور	فى عالم طاغور	-177
شکری محمد عیاد	مجموعة من المؤلفين	دراسيات في الأدب والثقافة	~171
شکری محمد عیاد	مجموعة من المؤلفين	إيداعات أدبية	-179
بسام ياسين رشيد	ميجيل د <b>ليبي</b> س	الطريق (رواية)	-14.
هدی حسین	فرانك بيجو	وضع حد (رواية)	-141
محمد محمد القطابى	نخبة	حجر الشمس (شبعر)	-177
إمام عبك الفتاح إمام	ولتر ت. ستيس	معنى الجمال	-177
أحمد محمود	إيليس كاشمور	صناعة الثقافة السوداء	-148
وجيه سمعان عبد المسيح	لورينزو فيلشس	التليفزيون فى الحياة اليومية	-140
جلال البنا	توم تيتنبرج	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	-177
حصة إبراهيم المنيف	<i>هنری</i> تروایا	أنطون تشيخوف	~/ \
محمد حمدى إبراهيم	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	-144
إمام عبد القتاح إمام	أيسوب	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	-174
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	قصة جاويد (رواية)	-14.
محمد يحيى	فنسنت ب، ليتش	النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	-141
ياسين طه حافظ	و،ب، ييتس	العنف والنبوءة (شعر)	-144
فتحى العشرى	رينيه جيلسون	چان كوكتو على شاشة السينما	-111
دسنوقى سنعيد	هانن إبندورفر	القامرة: حالمة لا تنام	-188
عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	أسفار العهد القديم في التاريخ	~1.Yo
إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل إنوود	معجم مصطلحات <b>ه</b> يجل	<b>-1</b> \1-
محمد علاء الدين منصور	بررج علوى	الأرضة (رواية)	-\XV
بدر الديب	ألقين كرنان	مون الأدب	~\YX

سيعيد الغانمي	پول دی مان	العمى واليصيرة. مقالات في بلاعة النقد المعامس	-144
محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	محاورات كوتقوشيوس	-19.
مصطفى حجازي السيد	الحاج أبو بكر إمام وأخرون	الكلام رأسمال وقصيص أخرى	-191
محمود علاوى	زين العابدين المراغى	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	-197
محمد عبد الواحد محمد	پیتر أبراهامن	عامل المنجم (رواية)	195
ماهر شقيق قريد	مجموعة من النقاد	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث	381-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	(قياس) ۶۸ (ماية)	-190
أشرف الصباغ	فالنتين راسيوتين	المهلة الأخيرة (رواية)	<b>-197</b>
جلال السعيد الحفناري	شمس العلماء شبلي النعماني	سيرة الفاروق	-197
إبراهيم سلامة إبراهيم	إدوين إمرى وأخرون	الاتصال الجماهيري	191
جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد	يعقوب لائداو	تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية	-199
فغزى لبيب	چیرمی سیبروك	ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	-7
أحمد الأنصاري	جوزايا رويس	الجانب الديني للفلسفة	-7.1
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٤)	-7.7
جلال السعيد الحفناوي	ألطاف حسين حالى	الشعر والشاعرية	-4.4
أحمد هويدى	زالمان شازار	تاريخ نقد العهد القديم	-Y. £
أحمد مستجير	لويجي لوقا كافاللي- سغورزا	الجينات والشعوب واللغات	-4.0
على يوسف على	چيمس جلايك	الهيواية تصنع علمًا جديدًا	7.7
محمد أبو العطا	رامون خوتاسندير	ليل أفريقى (رواية)	-Y•Y
محمد أحمد هنالح		شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	A - Y -
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	السرد والمسرح	-4.4
يوسف عبد الفتاح فرج	سنائي الغزنوي	مثنویات حکیم سنائی (شعر)	- ۲۱.
محمود حمدى عبد الفنى	جوناثان كللر	فرديثان دوسوسير	-711
يرسف عيدالفتاح فرج	مرزیان بن رستم بن شروین	قصمس الأمير مرزيان على اسان الحيوان	-717
سيد أحمد على الناصري	ريمون فلاور	مصر مئذ الدوم تابليون حتى رحيل عبدالناصر	-714
محمد محيى النين	أنتونى جيدنن	قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع	-418
محمود علاوى	زين العابدين المراغى	سياحت نامه إبراهيم بك (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-110
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	جوانب أخرى من حياتهم	F17-
نادية البنهاري	صمويل بيكيت وهارواد بينتر	مسرحيتان طليعيتان	-Y1V
على إبراهيم منوفي	خوايو كورتاثان	لعبة الحجلة (رواية)	-114
طلعت الشايب	كازر إيشجورو	بقايا اليوم (رواية)	-719
على يوسف على	باری پارکر	الهيولية في الكون	-77.
رفعت سالام	جريجوري جوزدانيس	شعرية كفانى	-771
نسیم مجلی	رونالد جرای	فرائز كافكا	-777
السيد محمد نفادي	باول فيرابند	العلم في مجتمع حر	-777
مئى عبدالظاهر إبراهيم	برانكا ماجاس	دمار يوغسلافيا	-478
السيد عبدالظاهر السيد	جابرييل جارثيا ماركيث	حكاية غريق (رواية)	-770
طاهر محمد على البريرى	ديڤيد هربت اورانس	أرض المساء وقصائد أخرى	-777

السيد عبدالظاهر عبدالله	خوسىيه ماريا ديث بوركى	المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	-444
مارى تيرين عبدالمسيح وخالد حسن	چانیت رولف	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	-447
أمير إبراهيم العمرى	نورمان كيجان	مأزق البطل الوحيد .	-444
ممنطقي إيراهيم قهمي	فرانسواز چاكوب	عن الذباب والفئران والبشر	-77.
جمال عبدالرحمن	خايمى سالوم بيدال	النرافيل أو الجيل الجنيد (مسرحية)	-471
مصطفى إيراهيم فهمى	توم ستونير	ما بعد المعلومات	-477
طلعت الشايب	آراش هیرمان	فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي	-477
فؤاد محمد عكود	ج. سېئسر تريمنجهام	الإستلام في السودان	-47 8
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومي	دیوان شمس تبریزی (جـ۱)	-440
أحمد الطيب	ميشيل شودكيفيتش	الولاية	-777
عنايات حسبين طلعت	رويين فيدين	مصر أرض الوادي	-424
ياسر محمد جادالله وعربى مدبولي أحمد	تقرير للنظمة الأنكتاد	العولة والتحرير	-427
نادية سليمان حافظ وإيهاب مملاح فايق	جيلا رامراز – رايوخ	العربي في الأدب الإسرائيلي	-174
صلاح معجوب إدريس	کای حافظ	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	-YE.
ابتسام عبدالله	ج . م. کوټزی	فى انتظار البرابرة (رواية)	-451
صبرى محمد حسن	وإيام إمبسون	سبعة أنماط من الغموض	-Y & Y
بإشراف: مبلاح فضل	ليقى بروفنسال	تاريخ إسبانبا الإسلامية (مج١)	-757
نادية جمال الدين محمد	لاورا إسكيبيل	الغليان (رواية)	-788
توفیق علی منصور	إليزابيتا آديس وأخرون	نسياء مقاتلات	-Y£0
على إبراهيم منوقى	چابرپیل جارٹیا مارکیٹ	مختارات قصصية	F3Y-
محمد طارق الشرقاوى	والتر أرميرست	الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	-Y£V
عبداللطيف عبدالطيم	أنطونيو جالا	حقول عدن المُضراء (مسرحية)	-Y2A
رفعت سيلام	دراجو شتامبوك	لغة التمزق (شعر)	P3Y-
ماجدة محسن أباظة	معمنيك فينك	علم اجتماع العلوم	-40.
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-401
على بدران	مارجو بدران	رائدات الحركة النسوية المسرية	-404
حسن بيومي	ل. أ. سيمينوقا	تاريخ مصس الفاطمية	-404
إمام عبد الفتاح إمام	ديڤ روېئسون وجودي جروفز	أقدم لك: الفلسيفة	-Yo£
إمام عبد الفتاح إمام	ديڤ روينسون وجودي جروفز	أقدم لك: أغلاطون	-400
إمام عبد الفتاح إمام	ديف رويئسون وكريس جارات	أقدم لك: ديكارت	F07-
محمود سيد أحمد	وليم كلى رايت	تاريخ الفلسفة الحديثة	-YoV
عُبادة كُحيلة	سير أنجوس فريزر	الفچر	-Yo*
فأروجان كازانجيان	نخبة	مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور	-Yo4
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	-77.
إمام عبد الفتاح إمام	زكى نجيب محمود	رحلة في فكر زكي نجيب محمود	177-
محمد أبو العطا	إنواريق مننوثا	مدينة المعجزات (رواية)	-777
على يوسف على	چون جريين	الكشف عن حافة الزمن	-474
لویس عوش	هوراس وبثبلى	إبداعات شعرية مترجمة	377-

لويس عوض		روایات مترجمة	o FY-
عادل عبدالمتعم على			-777
بدر الدین عرودکی			-777
إبراهيم الدسوقى شتا		دیوان شمس تبریزی (جـ۲)	<b>A FY -</b>
مبېرى محمد حسن			-779
مبري محمد حسن			-44.
ش <b>وقي ج</b> لال		المضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	-411
إبراهيم سلامة إبراهيم		الأديرة الأثرية في مصر	-777
عنان الشبهاوي	-	الأمسول الاجتماعية والثقافية لمركة عرابي في مصر	-444
مجدود على مكي		السيدة باربارا (رواية)	-445
ماهر شفيق فريد	مجموعة من النقاد	<ul> <li>ن. س إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا</li> </ul>	-440
عبدالقادر التلمسائي	مجموعة من المؤلفين	فنون السينما	-777
أحمد فوزى		الجينات والصراع من أجل الحياة	-444
غلريف عبداقه	إسحاق عظيمرف	البدايات	-444
طلعت الشايب	ف،س، سوئدرز	الحرب الباردة الثقافية	-444
سمين عبدالحميد إبراهيم	بريم شند وآخرون	الأم والنصيب وقصص أخرى	-74-
جلال المفناوى	عبد الحليم شرر	الفردوس الأعلى (رواية)	-471
سمير حنا صادق	لويس وولبرت	طبيعة العلم غير الطبيعية	-444
على عبد الرعوف البميي	لحوان رولقو	السهل يحترق وقصمص أخرى	-474
أحمد عتمان	يوريبيديس	هرقل مجنونًا (مسرحية)	-448
سمير عبد الحميد إبراهيم	حسن نظامي الدهلوي	رحلة خواجة حسن نظامي الدهلوي	-440
مجمود علاوى	زين العابدين المراغى	سیاحت نامه إبراهیم بك (جـ٣)	アスソー
محند يحيى وأخرون	أنتونى كنج	الثقافة والعولة والنظام العالمي	-444
ماهر البطوطي	ديڤيد اودچ	الفن الروائي	-۲۸۸
محمد نور الدين عبدالمنعم	أبق نجم أحمد بن قوص	ديوان منوچهرى الدامغانى	-444
أحمد زكريا إبراهيم	چورچ مونان	علم اللغة والترجمة	-۲4.
السيد عبد الظاهر	فرائشسكو رويس رامون	تاريخ المسرح الإسبائي في القرن العشرين (جـ١)	-441
السيدعيد الظاهر	فرانشسكو رويس رامون	تاريخ المسرح الإسبائي في القرن العشرين (جـ٢)	-747
مجدى توفيق وأخرون	روچر آئن	مقدمة للأدب العربى	-797
رجاء ياقن	بوالو	فن الشعر	-Y9 E
بدر ألديب	چوڑیف کامیل وبیل موریز	سلطان الأسطورة	-440
متمد مصطفى بدرى	وليم شكسبير	مكبث (مسرحية)	<b>FPY</b> -
ماجدة محمد أنور	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	فن النحوبين اليونانية والسريانية	-747
مصطفى حجازى السيد	نخبة	مأساة العبيد وقصمص أخرى	447-
هاشم أحمد مصعد	چین مارکس	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	-744
جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال	آویس عوش	أسطورة يرومثووس في الأدبية الإلجليزي والقرنسي (سجا)	-۲
جمال الجزيري و محمد الجندي	۔ آویس عوض	أسطورة برومثيوس في الأدبين الإثبايزي والقرنسي (سع٢)	-4.1
إمام عبد الفتاح إمام	چون هیتون وجودی جروفز	أقدم لك: فنجنشتين	-7.7

ام عبد الفتاح إمام	چين هوب وپورن فان اون إ.	أقدم لك: بوذا	-7.7
ام عبد الفتاح إمام	ريوس إ	أقدم لك: ماركس	٤ ٠ ٣-
علاح عبد الصبور	كروژيو مالابارته 🔹	الجلد (رواية)	-4.0
یل سعد	چان فرانسوا ليوټار ن	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	7.7-
حمود مكى	ديڤيد بابينو وهوارد سلينا م	أقدم لك: الشعور	-r · v
مدوح عيد المتعم	ستيف چونژ ويورين فان لو م	أقدم لك: علم الوراثة	-r.x
مال الجزيري	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	أقدم لك: الذهن والمخ	-4.4
حيى الدين مزيد	ماجي هايد ومايكل ماكجنس م	أقدم لك: يونج	-٣1.
اطمة إسماعيل	ر.ج كولنجوود 🛚 🎍	مقال في المنهج الفلسفي	-٣١١
سعف حليم	وأيم ديبويس أ	روح الشعب الأسود	-414
حمد عبدالله الجعيدي	خايير بيان م	أمثال فلسطينية (شعر)	-٣1٣
ويدا السباعي	چانیس مینیك	مارشيل دوشامب: القن كعدم	317-
اميليا صبحى	میشیل بروندینو والطاهر لبیب ک	جرامشي في العالم العربي	-710
سیم مجلی	أي، ف, ستون د	محاكمة سقراط	-717
ثبرف الصباغ	س. شير لايموڤا- س. زنيكين أ	بلا غد	-٣1٧
شرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين أ	الأنب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	-711
سنام نایل	جايترى سپيقاك وكرستوفر نوريس	صور دريدا	-719
حمد علاء الدين منصور	مؤلف مجهول م	لمعة السراج لحضرة التاج	-27.
إشراف: مبلاح فقيل	ليڤي برو ڤنسال ب	تاريخ إسبائيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	-271
بالد مفلح حمزة	دبليو يوچين كلينپاور	وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	-777
ائم محمد فوزي	تراث یونانی قدیم ه	فن الساتورا	-777
حمود علاوى	أشرف أسدى م	اللعب بالنار (رواية)	377-
رستين يوسف	فیلیب ہوسان ک	عالم الآثار (رواية)	-270
سنن منقر	يورچين هابرماس	اللعرفة والمصلحة	T77-
وفيق على منصور	نخبة ت	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	-r rv
بد العزير بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	يوبسف وزليخا (شعر)	<b>-</b> ۲۲۸
حمد عيد إبراهيم	تد <b>هی</b> وز م	رسمائل عيد الميلاد (شعر)	-279
بامي مبلاح	مارڤن شبرد ي	كل شيء عن التعثيل الصامت	-77.
عامية دياب	ستيفن چراي س	عندما جاء السردين وقصص أخرى	-541
لى إبراهيم منوفى	ي نخبة	شهر السبل وقميص أخرى	-444
کر عباس	نبیل مطر ب	الإسعلام في بريطانيا من ٥٥٨١٦٨٥	-۲77
صطفى إبراهيم فهمى	آریثر کلارك م	لقطات من المستقبل	377-
تمى العشري		عصر الشك: دراسات عن الرواية	-770
سنن منابر		متون الأهرام	-777
حمد الأنصاري	چوزایا رویس	-5-	-444
ملال الحفناري	نخبة	نظرات حائرة وقصص أخرى	-777
حمد علاء الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب في إيران (جـ٣)	-779
خری لبیب	بيرش بيربروجلو ف	اضطراب في الشرق الأرسط	-72.

حسن حلمي	راینر ماریا ریلکه	قصائد من رلکه (شعر)	137-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامي	سىلامان وأبسال (شعر)	737-
سمير عبد ريه	نا <i>دين</i> جورديمر	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	737-
سمير عبد ريه	پيتر بالانجيق	الموت في الشمس (رواية)	- 4 5 5
يوسىف عبد الفتاح فرج	پوڼه ندائی	الركض خلف الزمان (شعر)	-720
جمال الجزيري	رشاد رشدی	سحر مصر	137-
بكر الحلق	چان کوکتو	الصبية الطائشون (رواية)	737-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلي	المتصوفة الأولون في الأنب التركي (جـ١)	437-
أحمد عمر شاهين	أرثى والدهورن وأخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	-789
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	-ro.
أحمد الانصاري	چورايا رويس	مبادئ المنطق	-501
نعيم عطية	قسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	-401
على إبراهيم منوفى	باستيليو بابون مالتونادو	الفن الإسلامي في الأنداس: الزخرفة الهنسية	-505
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالاونادو	الفن الإسلامي في الأنداس: الزخرفة النباتية	307-
مجمود علاوى	هچت مرتجی	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	-500
بدر الرقاعي	يول سالم	الميراث المر	-401
عمر القاروق عمر	تيموشي فريك وبيتر غاندي	متون هرم <i>س</i>	-501
مصطفى حجازى السيد	نخبة	أمثال الهوسا العامية	-501
حبيب الشارونى	أفلاطون	محاورة بارمنيدس	-509
ليلى الشربيني	أندريه چاكوب ونويلا باركان	أنثرويولوچيا اللغة	-47.
عاطف معتمد وأمال شاور	ألان جرينجر	التصحر: التهديد والمجابهة	-471
سيد أحمد فتح الله	هاینرش شبورل	تلميذ بابنبرج (رواية)	-٣7٢
صبري محمد حسن	ريتشارد چيېسون	حركات التعرير الأقريقية	-272
نجلاء أبى عجاج	إسماعيل سراج الدين	حداثة شكسبير	377-
محمد أجمد حمد	شارل بودلير	سئم باریس (شعر)	-270
مصطفى محمود محمد	كلاريسا بنكولا	نساء يركضن مع الذئاب	-777
البرّاق عبدالهادي رضا	مجموعة من المؤلفين	القلم الجرىء	-٣٦٧
عابد خزندار	چيرالد پرنس	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	<b>-</b> ٣٦٨
فوزية العشماوى	فوزية العشمارى	المرأة في أدب نجيب محفوظ	-414
فاطمة عبدالله محمود	كليرلا لويت	الفن والحياة في مصر الفرعونية	-54.
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلي	المتصوفة الأولون في الأدب التركى (جـ٢)	-771
بحيد السعيد عبدالحميد	وانغ مينغ	عاش الشباب (رواية)	-777
على إبراهيم منوفى	أومبرتو إيكو	كيف تعد رسالة دكتوراه	-777
حمادة إبراهيم	أندريه شديد	اليوم السادس (رواية)	377-
خالد أبو اليزيد	ميلان كوندير <i>ا</i>	الخلود (رواية)	-440
إدوار الخراط	چاڻ أنوي وآخرون	الفضب وأحلام السنين (مسرحيات)	-۲۷٦
محمد علاء الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب في إيران (جـ٤)	-۳۷۷
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المساقر (شعر)	-444

. 11 11		/7.1 \ m 11 . 11	
جمال عبدالرحمن	سنيل باث 	ملك في الحديقة (رواية)	-۳۷۹
شيرين عبدالسلام	<b>جونتر جراس</b>	حديث عن المسارة	- <b>r</b> x.
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	أساسيات اللغة	-471
أحمد محمد نادى	بهاء الدين محمد اسفنديار	تاريخ طبرستان	-474
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	هدية الحجاز (شعر)	~ዮለፕ
إيزابيل كمال	سوران إنجيل	القصيص التي يحكيها الأطفال	-۳۸٤
يوسىف عبدالفتاح فرج	محمد على بهزادراد	مشترى العشق (رواية)	-470
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	دفاعًا عن التاريخ الأدبي النسوي	-471
ٻهاء چاهين	چون دن	أغنيات وسوناتات (شعر)	-474
محمد علاء الدين منصبور	سعدى الشيرازي	مواعظ سعدی الشیرازی (شعر)	-777
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	تفاهم وقصيص أخرى	-٣٨٩
عثمان مصطفي عثمان	إم، في، روپرتس	الأرشيفات والمدن الكبرى	-44.
منى الدرويي	مايف بينشى	الحافلة الليلكية (رواية)	-411
عيدا للطيف عبدالحليم	فرناندو دی لاجرانجا	مقامات ورسائل أندلسية	-797
زينب محمود الغضيري	ندوة لويس ماسينيون	<b>نى ق</b> لب الشرق	-444
هاشم أحمد محمد	پول دیڤیز	القوى الأربع الأساسية في الكون	-595
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	آلام سياوش (رواية)	-590
محمود علاوي	تقی نجاری راد	الساقاك	-747
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتي شين	أقدم لك: نيتشه	-44
إمام عبدالفتاح إمام	فیلیپ تودی وهوارد رید	أقدم لك: سارتر	<b>-۲9</b> A
إمام عبدالفتاح إمام	ديڤيد ميروفتش وآلن كوركس	أقدم لك: كامي	-711
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	مومو (رواية)	-٤
ممدوح عبد المنعم	زياودن ساردر وأخرون	أقدم لك: علم الرياضيات	-1.3
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	أقدم لك: ستيفن هوكنج	-£ . Y
عماد حسن بکر	تودور شتورم وجوتفرد كوار	رية المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	-2.5
ظبية خميس	ديثيد إبرام	تعويذة الحسى	-1.5
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	إيزابيل (رواية)	-1.0
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	المستعربون الإسبان في القرن ١٩	7-3-
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	الأدب الإسباني المعاصر باقلام كتابه	-£.V
عنان الشهاوي	چوان فوتشركنج	معجم تاريخ مصر	-£ • Å
إلهامي عمارة	برتراند راسل	انتصار السعادة	-6-9
الزواوى بغورة	كأرل بوبر	خلاصة القرن	-٤١.
أحمد مستجير	چينيفر أكرمان	همس من الماضي	-113-
بإشراف: صلاح فضل		تاريخ إسبانيا الإسلامية (مع٢، جـ٢)	-13-
محمد البخاري	ناظم حكمت		-113-
أمل الصبان	باسكال كازانوقا	الجمهورية العالمية للأداب	-113
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	صورة كوكب (مسرحية)	-110
محمد مصطفى بدوى	أ، أ. رتشاردز	مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر	F/ 3-
- · <del>-</del>			

مجاهد عبدالمنعم مجاهد		تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـه)	-114
عبد الرحمن الشيخ	چین هاثوای	سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	~£1A
نسيم مجلى	چون مارلو	العصر الذهبى للإسكندرية	-219
الطيب بن رجب	<b>ف</b> ولتير	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	-£Y.
أشرف كيلاني	روى متحدة	الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول	-£Y1
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	ثلاثة من الرحالة	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	-£ Y Y
وحيد النقاش	نغبة	إسراءات الرجل الطيف	-£ YY
محمد علاء الدين متصبور	نور الدين عبدالرحمن الجامي	لوائح الحق ولوأمع العشق (شعر)	- £ 7 £
مجمود علاوى	مجمود طلوعى	من طاووس إلى قرح	-£ 7 o
محمد علاء الدين منصور وعبد المنيظ يعترب	نخبة .	الخفافيش وقصىص أخرى	773-
ثريا شلبى	بای إنكلان	بانديراس الطاغية (رواية)	-£ 4 V
محمد أمان صناقى	محمد هوتك بن داود خان	الخزانة الخفية	A73-
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سينسر وأندزجي كروز	أقدم لك: هيجل	-279
إمام عبدالفتاح إمام	كرستوفر وأنت وأندزجي كليموفسكي	أقدم لك: كانط	-27.
إمام عبدالفتاح إمام	كريس هوروكس وزوران جفتيك	أقدم لك: فوكق	-271
إمام عبدالفتاح إمام	پاتریك كیرى وأوسكار زاریت	أقدم لك: ماكياڤللي	-£ <b>T</b> Y
همدى الجابرى	ديڤيد نوريس وكارل فلنت	أقدم لك: جويس	-277
عصام هجازى	دونکان هیث وچودی بورهام	أقدم لك: الرومانسية	-272
ناجى رشوان	نیکولاس زریرج	توجهات ما بعد الحداثة	-270
إمام عبدالفتاح إمام	فردريك كوبلستون	تاريخ الفلسفة (مج١)	F73-
جلال العنناوي	شبلى النعمانى	رحالة هندي في بلاد الشرق العربي	-£7V
عايدة سيف الدولة	إيمان ضياء الدين بيبرس	بطلات وضبعايا	A73-
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	صدر الدين عيني	موت المرابي (رواية)	-279
محمد طارق الشرقارى	كرسان بروستاد	قواعد اللهجات العربية الحديثة	-11.
غغرى لبيب	أرونداتي روى	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	-111
ماهر جويجاتى	فوزية أسعد	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	-££Y
محمد طارق الشرقارى	كيس فرستيغ	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	-227
مبالح علمانى	لاوريت سيجورنه	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	- 2 2 2
محمد محمد يوئس	پرویز ناتل خانلری	حول وزن الشعر	-110
أحمد محمود	ألكسندر كوكبرن وجيفري سانت كلير	التعالف الأسود	F33-
الطاهر أحمد مكى	تراث شعبى إسباني	ملحمة السئيد	-££V
محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس	الأب عيروط	الفلاهون (ميراث الترجمة)	-£ £ A
جمال الجزيرى	نضبة	أقدم لك: الحركة النسوية	-111
جمال الجزيرى	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	-10.
إمام عبد الفتاح إمام	ريتشارد أوزبورن وبورن قان لون	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	-201
محيى الدين مزيد	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	-£0Y
حليم طوسون وفؤاد الدهان	چان لوك أرنو	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	763-
سوزان خلیل	رينيه بريدال	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	-101

محمود سيد أحمد	فردريك كوبلستون	تاريخ الفلسفة الحديثة (مجه)	-200
هویدا عزت محمد	مریم جعفری مریم جعفری		703-
م. إمام عبدالفتاح إمام	سوزان موالىر أوكين		-£oV
جمال عبد الرحمن	مرثيديس غارثيا أرينال	الموريسكيون الأنداسيون	-£0A
جلال البنا	توم تیتنبرج		-209
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وليتزا جانستز	•	-27.
إمام عبدالفتاح إمام	داریان لیدر وجودی جروفز	, اُقدم آك: لكآن	173-
عبدالرشيد الصادق محمودي	عبدالرشيد الصادق محمودي	، عله حسين من الأزهر إلى السوريون	7 <i>73</i> -
كمال السيد	ويليام بلوم		-275
حصة إبراهيم المنيف	مايكل بارنتي	ديمقراطية للقلة	-878
جمال الرفاعي	لویس جنزییرج		-270
فاطمة عبد الله	ڤيولين فانويك		<b>773</b> -
ربيع وهبة	ستيفين ديلو		-£77
أحمد الأنصارى	چرزایا رویس	روح الفلسفة الحديثة	~£7A
مجدى عبدالرازق	نصومن حبشية قديمة	چلال الملوك	-279
محمد السبيد النئة	جارى م. بيرزنسكى وأخرون	الأراضى والجودة البيئية	-£V.
عبد الله عبد الرازق إبراهيم	ثلاثة من الرحالة	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	-241
سليمان العطار	میجیل دی ثربانتس سابیدرا	دون كيخوتي (القسم الأول)	-£YY
سليمان العطار	میجیل دی ثربانتس سابیدرا	دون كيخوتي (القسم الثاني)	-277
سبهام عبدالسيلام	پام موری <i>س</i>	الأدب والنسوية	-275
عادل هازل عنائي	قرچينيا دانيلسون	صنوت مصنر: أم كلثوم	-£Y0
سحر توفيق	ماريلين بوث	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسس	-£ <b>Y</b> 7
أشرف كيلاني	هيلدا هنخام	تاريخ السين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	-£VV
عبد العزيز حمدى	ليوشيه شنج و لې شی دونچ	الصمين والولايات المتحدة	-£YX
عبد العزيز حمدي	لار شه	المقهــــى (مسرحية)	-٤٧٩
عبد العزيز حمدى	کو مو روا	تسای ون جی (مسرحیة)	-54.
رضوان السيد	روى متحدة	بردة النبى	-£41
فاطمة عبد الله		موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	7A3-
أحمد الشامي	س <b>ارة چامب</b> ل	النسوية وما بعد النسوية	-£AT
رشيد بنعدق	<b>پ</b> ائسن روبیرت یاوس	جمالية التلقى	-£ A £
سمير عبدالحميد إبراهيم	نذير أحمد الدهلوى	التوية (رواية)	-810
عبدالحليم عبدالغنى رجب	يان أسمن	الذاكرة الحضارية	7A3-
سمين عبدالحميد إبراهيم	رفيع الدين المراد آبادى	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	-£
سمين عبدالحميد إبراهيم	نخبة		-£
محمود رچپ	إدموند فسنرل	هُسَرِّل: الفلسفة علمًا دقيقًا	-819.
عيد الوهاب علوب	محمد قادرى	أسمار البيغاء	- ٤٩.
سمير عبد ربه		نصوص تصصية من روائع الأنب الأفريقي	183-
محمد رقعت عواد	چى قارچىت	محمد على مؤسس مصبر الحديثة	-£97

محمد صبالح الضبالع	هارولد يالم	خطابات إلى طالب الصنوتيات	-895
شريف المبيقي	نصوص مصرية قديمة	كتاب الموتى: الخروج في النهار	- ٤٩٤
حسن عبد ربه المسرى	إدوارد تيفان	اللويى	-190
مجموعة من المترجمين	إكوادو بانولى	الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ١)	7P3-
مصطفى رياض	نادية العلى	العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	-194
أحمد على بدوى	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحبيث	-194
فيمىل بن خضراء	مجموعة من للؤلفين	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	-199
طلعت الشايب	تیتز رووکی	في طفولتي. دراسة في السيرة الذائية العربية	-0
سحر فراج	أرثر جواد هامر	تاريخ النساء في الغرب (جـ١)	-0.1
هالة كمال	مجموعة من المؤلفين	أمىوات بديلة	-0.7
محمد نور الدين عبدالمنعم	نخبة من الشعراء	مختارات من الشعر القارسي المديث	7.0-
إسماعيل المصدق	مارتن هايدجر	كتابات أساسية (جـ١)	-0.1
إسماعيل المصدق	مارتن هايدجر	كتابات أساسية (جـ٢)	-0.0
عبدالحميد فهمى الجمال	أن تيار	ربما كان قديسنًا (رواية)	7.0-
شوقى فهيم	پيتر شيفر	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	-o·V
عبدالله أحمد إبراهيم	عبدالباقي جلبنارلي	المولوية بعد جلال الدين الرومي	-0.1
قاسم عبده قاسم	آدم صبرة	الفقر والإحسان في عصر سلاطين المعاليك	-0.9
عبدالرلزق عيد	كارلق جولدونى	الأرملة الماكرة (مسرحية)	-01.
عبدالحميد فهمى الجمال	آ <i>ن</i> تيار	كوكب مرقُّع (رواية)	-011
جمال عبد الناصر	تيموثي كوريجان	كتابة النقد السينمائي	-017
مصطقى إيراهيم فهمى	تيد أنتون	العلم الجسنور	-015
مصطفى بيومى عبد السلام	چونثان كوار	مدخل إلى النظرية الأدبية	-018
فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	-010
صبرى محمد حسن	أرنوك واشنطون ودونا باوندى	إرادة الإنسان في علاج الإدمان	710-
سمير عبد الحميد إبراهيم	نخبة	نقش على الماء وقصيص أخرى	۷۱ ه-
هاشم أحمد محمد	إسحق عظيموف	استكشاف الأرض والكون	۸۱ ه
أحمد الأنصاري	جوزايا رويس	محاضرات في المثالية الحديثة	-019
أمل الصبان	أحمد يوسف	الوام الفرنسي بمصر من الحلم إلى المشروع	-o Y.
عبدالوهاب بكر	آرٹر جوك سميٹ	قاموس تراجم مصر الحديثة	-071
على إبراهيم منوفى	أميركو كاسترو	إسبانيا في تاريخها	-077
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	الفن الطليطلي الإستلامي والمدجن	-077
محمد مصطفى بدوى	وايم شكسبير	الملك لير (مسرحية)	370-
نادية رفعت	دنيس چوڼسون	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	-070
محيى الدين مزيد	ستيفن كرول ووليم رانكين	أقدم لك: السياسة البيئية	-077
	ديقيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	أقدم لك: كافكا	-0 TV
جمال الجزيري	طارق على وفلٍ إيڤانز	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	47 o-
حازم محفوظ	محمد إقبال	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	-079
عمر القاررق عمر	رينيه چينو	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	-or.

صفاء فتحي	چاك دريدا	J	-071
بشير السباعي	هنري لورنس		-027
محمد طارق الشرقاوي	سوزان جاس	تعلُّم اللغة الثانية	
حمادة إبراهيم	سيائرين لايا		-07£
عبدالعزيز بقوش	نظامي الكنجوي	(5 ) 5 5	-0 Y 0
شوقى جلال	مسمويل هنتنجتين واورانس هاريزون	, 1.5	770-
عبدالففار مكارى	نخبة	(0 ) 23 3 7	-047
محمد العديدى	كيت دانيلر	النفس والأخر في قصمن يوسف الشاروني	~o~A
محسن مصيلحي	كاريل تشرشل	خمس مسرحيات قصيرة	-044
ريوف عياس	السير روباك ستورس	توجهات بريطانية - شرقية	-o£.
مروة رزق	خوان خوسيه مياس	هي نتخيل وهلاوس أخرى	-0 £1
نعيم عطية	نخبة	قصم مختارة من الأنب اليوناني المديث	730-
وفاء عبدالقادر	پاتریك بروجان وكريس جرات	أقدم لك: السياسة الأمريكية	730-
حمدى الجابرى	رويرت هنشل وأخرون	أقدم لك: ميلاني كلاين	-011
عزت عامر	فرانسيس كريك	یا 💵 من سباق مجموم	-010
توفیق علی منصور	ت. ب. وایزمان	ريموس	<b>730-</b>
جمال الجزيرى	فیلیپ تودی وآن کورس	أقدم اك: بارت	-0£V
حمدى الجابرى	ریتشارد آوزبرن وبورن فان لون	أقدم لك: علم الاجتماع	43c-
جمال الجزيرى	بول كويلي وليتاجانز	أقدم لك: علم العلامات	-011
حمدى الجابرى	نيك جروم وييرو	أقدم لك: شكسبير	-00.
سمحة الخولى	سايمون ماندى	الموسيقي والعولة	-001
على عبد الرحف البمبي	میجیل دی ٹرہانتس	قصص مثالية	-00Y
رجاء ياقون	دانيال لوفرس	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	-005
عبدالسميع عمر زين الدين	عقاف لطفى السيد مارسوه	مصن فی عهد محدد علی	-002
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالاين الجنالي	أناتولى أوتكين	الإستراتيجية الأمريكية القرن العادى والعشرين	-000
حمدى الجابري	كريس هوروكس وزوران جيفتك	أقدم لك: چان بودريار	Too-
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولي	أقدم لك: الماركيز دى ساد	-00V
إمام عبدالفتاح إمام	زیودین ساردارویورین قان لون	أقدم لك: الدراسات الثقافية	-001
عيدالجى أحمد سالم	تشا تشاجى	الماس الزائف (رواية)	-004
جلال السعيد الحفناري	محمد إقبال	مىلصىلة الجرس (شعر)	٠٢٥-
جلال السعيد الحفناري	محمد إقبال	جناح جبريل (شعر)	150-
عرْت عامر	كارل ساجان	بلايين وبلايين	7 <i>1</i> q.—
صبرى محمدي التهامي	خاثينتو بينابينتي	ورود الخريف (مسرحية)	750-
مىبرى محمدى التهامي	خاثينتو بينابينتي	عُش الفريب (مسرحية)	380-
أحمد عبدالحميد أحمد	ديبورا ج، جيرنر	الشرق الأوسط المعاصر	o/o-
على السيد على	موريس بيشوب	Q 0 00 00 1000	7 <b>7</b> 0—
إبراهيم سلامة إبراهيم	مایکل رایس	الوطن المفتصب	-۵٦٧
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	الأصبولى فى الرواية	. ۸۲۵ و
•	•		

ٹائر دیب	هومی بایا	موقع الثقافة	-079
ىسر دىپ يىسف الشارونى	سیر روپرت های	سريع .ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-oV.
ينسب مساروس السيد عبد الظاهر	کیر رورت کی ایمیلیا دی ثولیتا	تون مسيج مسرسي تاريخ النقد الإسبائي المعامس	-041
کمال السید	بيت دى حيب برونو أليوا	الطب في زمن الفراعثة	-0YY
	ریتشارد ابیجنانس وأسکار زارتی	العب من رس العراب. اقدم لك: فرويد	-075
جس سبريري علاء الدين السباعي	حسن بيرنيا	. مصر القديمة في عيون الإيرانيين مصر القديمة	-oV£
أحمد محمود	نجير وواز	الاقتصاد السياسي للعولة	-oYo
ناهد العشري محمد	بىرىنىد أمريكو كاسترى	فکر تُربانت <i>س</i>	-077
محمد قدری عمارة	کاراو کواودی	مفامرات بينوكيو	-oVV
محمد إبراهيم وعصام عبد الروف ،	ایوم <i>ی</i> میزوکوش <i>ی</i>	الجماليات عند كيتس وهنت	-oVA
محيى الدين مزيد	چون ماهر وچودی جرونز		-011
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى	چون فیزر ویول سیترجز	دائرة المعارف الدولية (مج١)	-oA.
 سليم عبد الأمير حمدان	ماریو برژو	الحمقي يموتون (رواية)	۱۸۵–
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيرى	مرايا على الذات (رواية)	-0 XY
سليم عبد الأمير حمدان	أحمد محمود	الجيران (رواية)	-017
سليم عبد الأمير حمدان	محمود دولت أبادى	سفر (رواية)	-a A £
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيري	الأمير احتجاب (رواية)	-0 A o
سهام عيد السلام	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	السينما العربية والأقريقية	7A0-
عبدالعزيز حمدي	مجموعة من المؤلفين	تاريخ تطور الفكر الصيئي	-0AY
ماهر جويجاتي	أنييس كابرول	أمنحوتب الثالث	٨٨ ه
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	فيلكس ديبوا	تمبكت العجيبة	-019
محمود مهدى عبدالله	نخبة	أساطير من المرربات الشعبية الفتلندية	-04.
على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد	هوراتيوس	الشاعر والمفكر	-091
مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان	محمد صبرى السوريونى	الثورة المصرية (جـ١)	700-
بكر الحلق	پول قالیری	قصائد ساحرة	700-
أماني فوزي	سوزانا تامارو	القلب السمين (قصة أطفال)	-092
مجموعة من المترجمين	إكوادو بانولى	الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ٢)	-090
إيهاب عبدالرحيم محمد	رويرت ديجارايه وآخرون	الصحة العقلية في العالم	-097
جمال عبدالرحمن	خوليو كاروباروخا	مسلمو غرناطة	-097
بیرمی علی قندیل	دونالد ريدفورد	مصدر وكثعان وإسرائيل	A80-
محمود علاوى	هرداد مهرین	فلسفة الشرق	-099
مدحت طه	برنارد اویس	الإسلام في التاريخ	-7
أيمن بكر وسمر الشيشكلي	ريان ڤوت	النسوية والمواطنة	1.5-
إيمان عبدالعزيز	چيمس وليامن	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	7.7-
وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى	آرثر أيزابرجر	النقد الثقافي	7.5-
ترفيق على منصور	پاتریك ل. آبوت	الكوارث الطبيعية (مج١)	3.7-
مصطفى إبراهيم فهمى	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مخاطر كوكبنا المضطرب	0.7-
محمود إيراهيم السعدتى	ریتشارد هاریس	قصة البردي اليوناني في مصر	r.r-

صبرى محمد حسن	هاری سینت فیلبی	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	-7.V
صبری محمد حسن	هاری سینت فیلیی	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	4.F-
شوقى جلال	أجنر فوج	الانتخاب الثقافي	-7.9
على إبراهيم منوفى	رفائيل لوبث جوثمان	العمارة المدجئة	.17-
فخرى صالح	تيرى إيجلتون	النقد والأيديواوچية	115-
محمد محمد يوئس	فضل الله بن حامد المسيني	رسالة النفسية	715-
محمد فريد حجاب	کوان مایکل <b>ه</b> ول	السياحة والسياسة	71/5-
منى قطان	فوزية أسعد	بيت الأقصر الكبير( رواية)	317-
محمد رقعت عواد	أليس بسيريني	عرض الأحداث التي وقعت في بقداد من ١٩٩٧ إلي ١٩٩٩	017-
أحمد محمود	روپرت يانج	أساطير بيضاء	T17-
أحمد محمود	هوراس بيك	القولكلور والبحر	<b>V/</b> /
جلال البنا	تشارلن فيلبس	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	λ/ <i>Γ</i> −
عايدة الباجررى	ريمون استانبولي	مغاتيح أورشليم القدس	115-
بشير السباعي	توماش ماستثاك	السلام الصليبي	·77-
محمد السباعي	عمر الخيام	رباعيات الخيام (ميران الترجمة)	175-
أمير نبيه وعبدالرحمن حجازي	أى تشينغ	أشعار من عالم اسمه الصين	-777
يوسف عبدالفتاح	سعيد قانعى	ثوادر جحا الإيراني	-777
غادة الحلواني	نخبة	شعر المرأة الأفريقية	375-
محمد برادة	چان چینیه	الجرح السرى	-770
توفیق ع <i>لی</i> منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	<b>_</b> 77 <i>[</i> _
عيدالوهاب علوب	نخبة	حكايات إيرانية	<b>Y7</b> /-
مجدى محمود المليجى	تشارلس داروین	أصل الأنواع	~77X
عزة الخميسى	نيقولاس جويات	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	-779
صبرى محمد حسن	أحمت بللق	سيرتى الذاتية	-75.
بإشراف: حسن طلب	نغبة	مختارات من الشعر الأفريقي المعاصر	175-
رانيا محمد	دواورس برامون	المسلمون واليهود في مملكة فالنسيا	-777
حمادة إيراهيم	نخبة	الحب وفنونه (شعر)	-775
مصطفى البهنساري	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مكتبة الإسكندرية	375-
سمير كريم	جودة عبد الخالق	التثبيت والتكيف في مصر	~75°
سامية محمد جلال	جناب شبهاب الدين	حج يولندة	777
بدر الرقاعي	ف، روبرت مئتر	مصر المديورية	<b>-77</b>
فؤاد عبد المطلب	روبرت بڻ وارين	الديمقراطية والشعر	<b>A7</b> F—
أحمد شافعي	تشاران سيميك	فندق الأرق (شعر)	P75-
حسن حيشي	الأميرة أثاكومنينا	ألكسياد	-3/-
محمد قدري عمارة	پرېتراند رسىل	برتراند رسل (مختارات)	135-
ممدوح عبد المنعم	چوناثان میلر وبورین قان لون	أقدم لك: داروين والتطور	735-
سمين عبدالحميد إبراهيم	عبد الماجد الدريابادى	سفرنامه حجاز (شعر)	735-
فتح الله الشبيخ	هوارد د تیربر	العلوم عند المسلمين	337-

عبد الوهاب علوب	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	السياسة القارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	-710
عبد الوهاب علوب	سپهر ذبيح	قصة الثورة الإيرانية	-787
فتحي العشري	چرن نینیه	رسائل من مصر	-754
خليل كلفت	بیاتریث سارا <u>ی</u>	بورخيس	A37-
سحر يوسف	چې دی موياسان	الخرف وقصص خرافية أخري	-789
عبد الوهاب علوب	ردچر أيين	الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط	-70.
أمل الصبان	وبثائق قديمة	ديليسبس الذي لا تعرفه	105-
حسن نصر الدين	کلود ترونکر	آلهة مصر القديمة	707-
سمير جريس	إيريش كستنر	مدرسة الطفاة (مسرحية)	-705
عبد الرحمن الغميسي	نصوص تديمة	أساطير شعبية من أوربكستان (جـ١)	301-
حليم طوسون ومحمود ماهر طه	إيزابيل فرائكو	أساطير وألهة	-700
ممدوح البستاوي	ألفويسيو ساسترى	خبرُ الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	707
خالد عباس	مرثيديس غارثيا أرينال	محاكم التفتيش والموريسكيون	-704
صبيرى التهامي	خوان رامون خيمينيث	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	10×
عبداللطيف عبدالطيم	نخبة	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	-709
هاشم أحمد محمد	ريتشارد فايفيلد	نافذة على أحدث العلوم	-77.
صبرى التهامى	نخبة	روائع أنداسية إسلامية	177-
صبرى التهامى	داسس سالديبار	رحلة إلى الجذور	777-
أحمد شافعي	ليوسيل كليغتون	امرأة عادية	777-
عصام زكريا	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	الرجل على الشاشة	377-
هاشم أحمد محمد	پول داڤيڙ	عوالم أخرى	-770
جمال عيد القامس ومدحث الجيار وجمال جاد الرب	وولفجانج اتش كليمن	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	<b>TTT</b>
على ليلة	ألقن جولدنر	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي	77V
ليلى الجبالي	فريدريك چيمسون وماسان ميوشي	ثقافات العولة	<b>A</b> FF-
نسيم مجلى	رول شوينكا	ثلاث مسرحيات	-779
ماهر البطوطى	جوستاف أدولفو بكر	أشعار جوبستاف أدولفو	-77.
على عبدالأمير صالح	چيمس بولدوين	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	-741
إبتهال سالم	نخبة	مختارات من الشعر الفرنسي للأطفال	77/
جلال الحفناوى	محمد إقيال	غيرب الكليم (شعر)	-775
محمد علاء الدين منصور	آية الله العظمى الخمينى	ديوان الإمام الخميني	-148
بإشراف: محمود إبراهيم السعدئى	مارتن برنال	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	-7Vo
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	-777
أحمد كمال الدين حلمي	إدوارد جراناليل براون	تاريخ الأدب في إيران (جـا ، مج١)	-777
أحمد كمال الذين حلمي	إدوارد جرانقيل براون	تاريخ الأدب في إيران (جـ١ ، مج٢)	<b>AY</b> /-
توفيق على منصور	وليام شكسبير	مختارات شعرية مترجمة (جـ٣)	-779
محمد شفيق غربال	کارل ل، بیکر	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	-11.
أحمد الشيمى	ستانل <b>ی فش</b>	هل يوچد نص في هذا الفصل؟	/ <i>N</i> /
مىپرى محمد حسن	بن أوكرى	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	<b>Y</b> \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \ \

صبری محمد حسن	تي، م، ألوكو	سكين واحد لكل رجل (رواية)	~7.87
رزق أحمد بهنسى	این میرون ارراثیو کیروجا	الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (ج\)	38.5-
رزق أحمد بهنسى	ادر اثیر کیروجا ارراثیر کیروجا	الأعبال التصمية الكابلة (المنحراء) (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-\/\o
سمر توفيق	الت یان ایرن. ماکسین هونج کنجستون	امرأة محاربة (رواية)	-7A7
ماجدة العنانى	فتانة حاج سيد جوادي	محبوبة (رواية)	
فتح الله الشيخ وأحمد السماحي	فیلیب م. دوبر وریتشارد i. موار	سبوب (بدي) الانفجارات الثلاثة العظمي	-744
مناء عبد الفتاح هناء عبد الفتاح	تادروش روجيفيتش	الملف (مسرحية)	-7.89
رمسيس عوض	(مختارات)	محاكم التفتيش في فرنسا	-79.
رمسيس عوض	ُ (مفتارات)	البرت أينشتين: حياته وغرامياته	-791
	ريتشارد أبيجانسي وأسكار زاريت	أقدم لك: الوجودية	-797
جمال الجزيري		أقدم لك: القتل الجماعي (المحرقة)	~795
حمدى الجابري	چيف كولينز وبيل مايبلين	أقدم لك: دريدا	-798
إمام عبدالفتاح إمام	دیف روینسون وچودی جروف	أقدم لك؛ رسل	-790
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وأوسكار زاريت	أقدم لك: روسو	~797
إمام عبدالقتاح إمام	روبرت ودفين وچودي جروفس	أقدم لك: أرسطو	-747
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سبنسر وأندرزيجي كروز	أقدم لك: عصر التنوير	~79A
جمال الجزيري	إيقان وارد وأوسكار زارايت	أقدم لك: التحليل النفسى	-799
بسمة عبدالرحمن	ماريق بارجاس يوسنا	الكاتب وواقعه	~V··
منى البرئس	وليم رود ڤيڤيان	الذاكرة والمداثة	-V.1
عبد العزيز فهمي	چوستینیان	مدونة چرستنيان لي الفقه الروماني (ميراث الترجمة)	-V·Y
أمين الشواريي	إدوارد جرانقيل براون	تاريخ الأدب في إيران (جـ٢)	-٧.٢
محمد علاء الدين منصور وأخرون	مولانا الجلال الدي <b>ن الم</b> رومي	<b>ئیه ما فیه</b>	٤٠٧-
عبدالحميد مدكور	الإمام الغزالي	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	~V.0
عڑت عامر	چرنسون ف. يان	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	-V.7
وفاء عبدالقادر	هوارد كاليجل وآخرون	أقدم لك: قالتر بنيامين	-4.4
رس عباس	دونالد مالكولم ريد	فراعنة من؟	~Y.A
عادل نجیب بشری	ألفريد آدلر	معنى الحياة	~V·٩
دعاء محمد الخطيب	إيان هاتشباي وجوموران - إليس	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	-V\.
هناء عبد الفتاح	میرزا محمد هادی رسوا	درة التاج	V\\
سليمان البستاني	هوميروس	الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	~V\Y
سليمان البستاني	<u>ھوميروس</u>	الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	-٧/٢
حنا صاوه	لامنيه	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	-V\£
أحمد فتحى رغلول	إدمون ديمولان	سر ثقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	-V\o
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (جـ٢)	<b>F/V</b> -
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (جـ٢)	-٧١٧
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (جـه)	-Y\X
جميلة كامل	م، جولدبرج	مسرح الأطفال: فلسفة ولمريقة	-٧١٩
على شعبان وأحمد الغطيب		مداخل إلى البحث في تعلم اللغة الثانية	

مصطفى لبيب عبد الغنى	هـ. أ. وللسون	فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج١)	-٧٢١
الصفصافي أحمد القطوري	يشار كمال	الصفيحة وقصص أخرى	-٧٢٢
أحمد ثابت	إقرايم نيمنى	تحديات ما بعد الصهيونية	-٧٢٢
عبده الريس	پول روپنسون	اليسار الفرويدى	-VY£
می مقلد	چون فیتکس	الاضطراب النفسي	-٧٢٥
مروة محمد إبراهيم	غييرمو غوثالبيس بوستو	الموريسكيون في المغرب	<b>LAA-</b>
وحيد السعيد	باچين	حلم البحر (رواية)	-٧٢٧
أميرة جمعة	موريس آليه	العولمة: تدمير العمالة والنمو	<b>-</b> YY <b>A</b>
هويدا عزت	مسادق زيباكلام	الثورة الإسلامية في إيران	-٧٢٩
عزت عامر	أن جاتي	حكايات من السهول الأفريقية	-٧٢.
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاغتلاف	-411
سمير جريس	إنجو شولتسه	قصنص بسيطة (رواية)	-٧٣٢
محمد مصطفى يدري	وايم شيكسبير	مأساة عطيل (مسرحية)	-777
أمل الصبان	أحمد يوسف	بونابرت في الشرق الإسلامي	-YT £
محمود محمد مكى	مايكل كوبرسون	ف <i>ن</i> السيرة في العربية	-YY 0
شعبان مكاوى	هوارد زن	التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (جـ١)	77Y-
توفيق على منصور	پاتریك ل. أبوت	الكوارث الطبيعية (مج٢)	-424
محمد عواد	چيرار دی چورچ	يمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى النولة الملوكية	-VTA
محمد عواد	چيرار دي چورچ	بمثى من الإسراطورية الطبائية حتى الرقت العاضر	-٧٢٩
مرفت ياقوت	بار <i>ی هندس</i>	خطابات السلطة	-V£ .
أحمد هيكل	برنارد لویس	الإسبلام وأزمة العصس	-V£1
رڈق بھنسی	خوسيه لاكوادرا	7 2 3	<b>73V</b>
شوقى جلال	روپرت أونجر	الثقافة: منظور دارويني	-V£7
سنمين عبد الحميد	محمد إقبال	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	-Y££
محمد أبو زيد	بيك الدنبلي	المأش السلطانية	-Y & o
حسن النعيمي	چوزیف أ. شومبیتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج١)	73Y-
إيمان عبد العزيز	تريفور وايتوك	الاستعارة في لغة السينما	-V£V
سمير كريم	فرانسيس بويل	تدمير النظام العالمي	-V£A
باتسى جمال الدين	ل.ج. کالٹیه	إيكولوچيا لغات العالم	-V£9
بإشراف: أحمد عتمان	هوميروس	الإلياذة	-Vo·
علاء السباعى	نخبة	الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسي	-Va1
نمر عاروري	جمال قارصلى	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	-VoY
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وأخرون	التنمية والقيم	-404
عبدالسلام حيدر	أنًا مارى شيمل	الشرق والغرب	-Vo&
على إبراهيم منوني	أندرو ب. دبیکی	تاريخ الشعر الإسبائي خلال القرن العشرين	-Voo
خالد محمد عباس	إنريكى خاردييل بونثيلا	ذات العيون الساحرة	F∘V-
أمال الرويى	پاتریشیا کرون	تجارة مكة	-VoV
عاطف عبدالحميد	بروس روپنڙ	الإحسناس بالعولة	-VoA
		•	

جلال الحفناوي	مولوی سید محمد	النثر الأردى	-٧0٩
السيد الأسود	السيد الأسود	الدين والتصور الشعبى للكون	-٧٦.
فاطمة ناعوت	۔ فیرچینیا وراف	يون جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	17V-
عبدالعال صالح	ماريا سوليداد	بين. المسلم عدوًا و صديقًا	-٧7٢
نجوي عمر تحمر تحمر تحمر تحمر تحمر تحمر تحمر تح	ئىرىكو بيا أنرىكو بيا	الحياة في مصر	٧٦٣
حازم محفوظ	غالب الدهلوي	ديوان غالب الدهلوي (شعر غزل)	-٧٦٤
حازم محفوظ	خواجه مير درد الدهلوي	ديوان خواجه الدهلوي (شعر تصوف)	-V7o
غازى برو وخليل أحمد خليل	تیری هنتش	الشرق المتخيل	77V-
غاز <i>ی</i> برو	نسيب سمير المسيئي	الغرب المتخيل	<b>~</b> \7\
محمود فهمى حجازى	معمود فهمى هجازى	حوار الثقافات	<b>^</b> V7 <b>/</b>
رندا النشار وضياء زاهر	فريدريك هتمان	أدباء أحياء	-٧٦٩
صبرى التهامي	بينيتو بيريث جالدوس	السيدة بيرفيكتا	-٧٧.
صبرى التهامي	ريكاردو جويرا لديس	السيد سيجوندو سومبرا	-٧٧١
محسن مصيلحي	إليزابيث رأيت	بريخت ما بعد الحداثة	-٧٧٢
بإشراف: محمد فتحي عبدالهادي	چون فیزر وپول ستیرجز	دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	-٧٧٢
حسن عبد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	-VV£
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	مرأة العروس	-YY0
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامه (مج١)	-٧٧٦
عزت <b>عا</b> مر	چیمس إ ، لیدسی	الانفجار الأعظم	-٧٧٧
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	صفوة المديح	-VVA
حازم محقوظ سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى		•	-VVA -VV9
	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	صفوة المديح	
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة	صفرة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى	-٧٧٩
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى سمير عبد الحميد إبراهيم	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر	صنفوة الديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	-YV٩ -Y٨.
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران	صفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ الطريق إلى بكين	-YV9 -YA. YA\
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارفن كارلسون	صنفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ الطريق إلى بكين المسرح المسكون	-VV٩ -V٨. -V٨\
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارٹن كارلسون شيك چورچ وپول ويلدنج	صفوة المديح	-VV9 -VA. -VAV -VAY
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي جمعة سيد يوسف	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون شيك چورج وپول ويلدنج ديشيد أ. وولف	صفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المريق إلى بكين المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإسانية الإسانية الإسانية الإسانية الإسانية المطفل	-VV9 -VA. -VAY -VAY -VAY
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارقن كارلسون قيك چورج وپول ويلدنج ديڤيد أ، وولف كارل ساجان	صفوة المديح خيرط العنكبوت وقصص أخرى خيرط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإسانية تلطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	-VV9 -VA. -VAV -VAV 3AV-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سحر توفيق	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون ڤيك چورچ وپول ويلدنج ديڤيد أ. وولف كارل ساجان	صفوة المديح فيوط العنكبوت وقصص أخرى فيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون المسرح المسكون الولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان المنتبة (رواية)	PVV- . \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم نبيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سحر توفيق	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون ڤيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان مارجريت أتوود جوزيه بوفيه	صفوة المديح فيوط العنكبوت وقصص أخرى فيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإسان تأملات عن تطور ذكاء الإنسان المغنبة (رواية)	-VV9VAVAY -VAY -VAY -VAY -VA
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم بيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سحر توفيق سحر توفيق خالد أبو اليزيد البلتاجي منى الدروبي	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون شيك چورج وپول ويلدنج ديشيد أ. وولف كارل ساجان مارجريت أتوود جوزيه بوفيه	صفوة المديح خيرط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ الطريق إلى بكين العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل النبة (رواية) العودة من فلسطين سر الأهرامات	PVV
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم بيلة بدران جمال عبد المقصود طلعت السروجي سمير حنا صادق سمير حنا صادق سحر توفيق سادق إيناس صادق منى الدروبي منى الدروبي ميهان العيسوي	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارقن كارلسون قيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان كارل ساجان مارجريت أترود ميروسلاف فرنر ميروسلاف فرنر مونيك بونتر	صفوة المديح خيرط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطغل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان المعودة من فلسطين سر الأهرامات الانتظار (رواية) الفرانكفونية العربية	PVV- AV AV- YAV- YAV- 3AV- 3AV- FAV- AV- AV- AV- AV- AV- AV-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم جمال عبد المقصود جمال عبد المقصود طلعت السروجي سمير حنا صادق سمير حنا صادق إيناس صادق إيناس صادق مني الدروبي مني الدروبي ماهر جويجاتي ماهر جويجاتي	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون شيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان كارل ساجان مارجريت أتوود ميروسلاف فرنر ميروسلاف فرنر مونيك بونتر محمد الشيمى	صفوة المديح خيرط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان العودة من فلسطين سر الأهرامات الفرانكفونية العربية	-VV9 -VAVAY -VAY -VAE -VA0 -VA7 -VA3 -VA4 -VA4 -VA4 -VA4
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم جمال عبد المقصود جمعة سيد يوسف جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سمر توفيق عناك أبو اليزيد البلتاجي مني الدويي عني الدويي مني إبراهيم ماهر جويجاتي مني إبراهيم مني إبراهيم	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون ڤيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان كارل ساجان مارجريت أتوود ميروسلاف فرنر ميروسلاف فرنر مونيك بونتر محمد الشيمى منى ميخائيل	صنفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان الغوبة من فلسطين العودة من فلسطين سر الأهرامات الانتظار (رواية) الفراغات الفراغات الفراغات الفراغات العربية	~VV~ . \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم جمال عبد المقصود جمعة سيد يوسف جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سعر توفيق سعادق إيناس صادق منى الدريبي منى الدريبي منى إبراهيم مناسر وصفى وصفى رحوف وصفى	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون ڤيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان كارل ساجان مارجريت أتوود ميروسلاف فرنر ميروسلاف فرنر مونيك بونتر محمد الشيمى منى ميخائيل	صفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان المعودة من فلسطين سر الأهرامات الانتظار (رواية) الفرانكفونية العربية الفرانكفونية العربية المور وبعامل العطور في مصر القديمة براسات حول القصص القصيرة لإدرس ومحلوظ ثلاث رؤى للمستقبل التاريغ الشعبي الولايات المتحدة (جـ٢)	PVV- PVV- PVV- PVV- PVV- PVV- PVV- PVV-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي سمير عبد الحميد إبراهيم جمال عبد المقصود جمعة سيد يوسف جمعة سيد يوسف سمير حنا صادق سمر توفيق عناك أبو اليزيد البلتاجي مني الدويي عني الدويي مني إبراهيم ماهر جويجاتي مني إبراهيم مني إبراهيم	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى نخبة غلام رسول مهر هدى بدران مارڤن كارلسون ڤيك چورج وپول ويلدنج كارل ساجان كارل ساجان مارجريت أتوود ميروسلاف فرنر ميروسلاف فرنر مونيك بونتر محمد الشيمى منى ميخائيل	صنفوة المديح خيوط العنكبوت وقصص أخرى من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ المسرح المسكون العولة والرعاية الإنسانية الإساءة للطفل تأملات عن تطور ذكاء الإنسان الغوبة من فلسطين العودة من فلسطين سر الأهرامات الانتظار (رواية) الفراغات الفراغات الفراغات الفراغات العربية	-VV9 -VAVVAVVAVSAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAVVAV-

طلعت شاهين	نغبة	الرؤية في ليلة معتمة (شعر)	-٧٩٧
ستميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد	الإرشاد النفسى للأطفال	-٧٩٨
عبد المبيد فهمى الجمال	أن تيلر	سلم السئوات	-٧٩٩
عبد الجواد ترفيق	ميشيل ماكارثي	قضايا في علم اللغة التطبيقي	-4
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولي	نحو مستقبل أفضىل	-۸۰۱
شرين محمود الرفاعي	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة في الأداب الأوروبية	٠٨٠٢
عزة الغميسى	توماس پائرسون	التغيير والتنمية في القرن العشرين	-4.4
درويش الطوجى	دانبيل هيرڤيه-ليجيه رچان بول ويلام	سوسيولوجيا الدين	-A . £
لماهر البربرى	كازو إيشيجورو	من لا عزاء لهم (رواية)	۰۸۰ ه
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المترسطة	-A.7
خيرى دومة	ميريام كوك	يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	-A•Y
أحمد محمود	ديڤيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	-A•A
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وچوزيف كروپسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	-4.4
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وچوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	-A\.
حسن النعيمي	جوزيف أشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)	-411
فرید الزاه <i>ی</i>	ميشيل ماڤيزولي	تأمل العالم الصورة والأسلوب في المياة الاجتماعية	- <b>114</b> -
نورا أمين	أنى إرنو	لم أخرج من ليلي (رواية)	-414
أمال الرؤيئ	نافتال لويس	الحياة اليومية في مصر الرومانية	3/A-
مصطفى لبيب عبدالغثى	هـ. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	-410
بدر الدین عرودکی	ميچى پيليه	العدو الأمريكي	-417
محمد لطفى جمعة	أفلاطون	مائدة أقلاطون: كلام في العب	-414
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيون والتجار في القرن ١٨ (جـ١)	-4/4
ناصر أحمد وباتسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيين والتجار في القرن ١٨ (جـ٢)	-414
طانيوس أفندى	وليم شكسبير	هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	-84.
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	هفت بیکر (شعر)	-471
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	هٔن الریاعی (شعر)	-477
أحمد شاؤمى	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	-777
ربيع مفتاح	داڤيد برتش	لغة الدراما	-475
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	عصر النهضة في إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	-840
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	عصر النهضة في إيطالها (جـ١) (ميراث ألثرجمة)	<b>77</b> \
محمد على فرج	دونالد پ،کول وثریا ترکی	أهل مطروح: البدر والمسترخنون والأين ياتشون العطائت	-444
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتين	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	-444
مجدى عبد الحافظ	إرنست ريئان وجمال الدين الأفغاني	مناظرة حول الإسبلام والعلم	-444
محمد علاء الدين متصور	حسن کریم بور	رق النشق	-17.
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتين وليويولد إنفلد	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	- <b>17</b> \
حسن التعيمي	چوزيف أشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (جـ٣)	-177
محسن الدمرداش	قرير شميدر <i>س</i>	الفلسفة الألمانية	-177
محمد علاء الدين منصور	ذبيح الله صفا	كنز الشعر	-175

علاء عزمی	پیتر أوربان	تشيخوف: حياة في صور	ه ۱۲۳ م
ممدوح البستاوي	بين الإسلام والغرب مرثيدس غارثيا		777
على قهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	عناكب في المصيدة	-427
لبنى صبرى		لهى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	-444
جمال الجزيري	ستيوارت سين وبورين قان لون	أقدم اك: النظرية النقدية	-474
فورية حسن	جوتهولد ليسينج	الخراتم الثلاثة	-A£.
محمد مصطقى بدوى	وليم شكسبير	هملت: أمير الدائمارك	-451
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	-A£Y
محمد علاء الدين منصور	نخبة	من روائع القصيد الفارسي	73.4-
سمیر کریم	كريمة كريم	دراسات في الفقر والعولة ِ	-A££
طلعت الشايب	ئيكولاس جويات	غياب السلام	-450
عادل نجيب بشرى	ألقريد آدان	الطبيعة البشرية	73A~
أحمد محمود	ما <b>يكل أ</b> لبرت	الحياة بعد الرأسمالية	-A£V
عبد الهادى أبو ريدة	يوليوس فلهاوزن	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	-A£A
ېدر <b>تون</b> يق	وليم شكسبير	سونيتات شكسبير	-829
<i>جا</i> بر عصفور	مقالات مختأرة	الخيال، الأسلوب، الحداثة	-Ao.
يوسىف مراد	کلود برنار	الطب التجريبي (ميراث الترجمة)	-401
مصطقى إبراهيم فهمى	ريتشارد دوكنز	العلم والحقيقة	-404
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالئونادو	الممارة في الأندلس: عمارة الدن والحصون (مج١)	-105
على إبراهيم منوفي	باسيليو بابون مالاوثادو	العمارة في الأنطس: عمارة الدن والمصون (مج٢)	-A0 £
محمد أحمد حمد	چیرارد ستیم	فهم الاستعارة في الأدب	-100
عائشة سويلم	فرانثيسكو ماركيث يانى بيانويا	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	10A-
كامل عويد العامري	أندريه بريتون	نادچا (رواية)	-AoY
بيرمى قنديل	ثيو هرمائز		-404
مصطقي ماهر	إيڤ شيمل	السياسة في الشرق القديم	-109
عادل مىبحى تكلا	<b>ڤ</b> اڻ بملن	مصدر وأوروبا	·/\-
مجمد القولى	چين سميث	الإسبلام والمسلمون في أمريكا	//\_
محسن الدمرداش	أرتور شنيتسلر	ببغاء الكاكادو	~X7Y
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلقى	لقاء بالشعراء	-X77
عبد الرحيم الرفاعي	دورين إنجرامز	أرراق فلسطينية	37%~
شوقى جلال	تيرى إيجلترن	فكرة الثقافة	0 <i>/</i> /\~
محمد علاء الدين متصور	مجموعة من المؤلفين	رسائل خمس في الأفاق والأنفس	~^\\\
مبيرى محمد حسن	ديائيد مايلو	المهمة الاستوائية (رواية)	~^7/
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضنا محمدى	الشعر القارسي العامير	<b>**</b> //
شوقى جلال	رويڻ دونبار وآخرون	تطور الثقافة	~X79
حمادة إبرإهيم	نفبة	عشر مسرحیات (ج۱)	~AV.
حمادة إبراهيم	نهبة	عشر مسرحیات (چ۲)	~XY\
محسن فرجاني	لارتسبو	كتاب الطاق	~XYX

بهاء شا <b>ه</b> ین	تقرير صادر عن اليونسكو		-477
للهور أحمد	جاويد إقبال		-AYE
للهور أحمد	جاريد إقبال		-440
أمانى المنياوى		دراسات في المرسيقي الشرقية (جـ١)	-477
صلاح معجرب	موريتس شتينثنيدر	_	-444
صبرى محمد حسن		ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	-444
مبيرى محمد حسن	_	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	-444
عبد الرحمن حجارى وأمير نبيه	أحمد حسنين بك	الواحات المفقودة	-44.
سلوی عباس	جلال آل أحمد	المستثيرون: خدمة وخيانة	-441
إبراهيم الشواربي	حافظ الشيرازي	أغاني شيراز (جـ ١) (ميراث الترجمة)	$-\lambda\lambda\Upsilon$
إبراهيم الشواربي	حافظ الشيرازي	أغاني شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)	۸۸۳
محمد رشدى سالم	باربرا تيزار بمارتن هيوز	تعلم الأطفال الصنغار	-445
بدر عرودكى	چاڻ بودريار	روح الإرهاب	-440
ٹائر دیب	دوجلاس روينسون	الترجمة والإمبراطورية	<b>- AA</b> -
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازي	غزلیات سعدی (شعر)	-444
هويدا عزت	مريم جعفرى	أزهار مسلك الليل (رواية)	-444
ميخائيل رومان	وايم فوكنر	سارتورس (ميراث الترجمة)	-444
الصفصافي أحند القطوري	مخدومقلى فراغى	منتخبات أشعار فراغى	-44.
عزة مازن	مارجريت أتوود	مفاوضات مع الموتى	111
إسحاق عبيد	عزيز سوريال عطية	تاريخ المسيحية الشرقية	-A4 Y
محمد قدرى عمارة	برتراند راسل	عبادة الإنسان الحر	-144
رقعت السيد على	محمد أسد	الطريق إلى مكة	-A9 £
يسرى خميس	فريدري <i>ش د</i> ورينمات	وادى الفوضى (رواية)	-140
زين العابدين <b>ن</b> ؤاد	نخبة	شعر الضفاف الأخرى	<b>-</b> 847
صبرى محمد حسن	ديڤيد چورچ هوجارث	اختراق الجزيرة العربية	-447
محمود خيال	برويز أمير على	الإستلام والعلم	<b>-</b> 848
أحمد مختار الجمال	بيتر مارشال	الدبلوماسية القاعلة	-114
جابر عصفور	مقالات مختارة	تيارات نقدية محدثة	-٩
عبد العزيز حمدى	لی جار شینج	مختارات من شعر لي جاو شينج	-4.1
مروة الفقى	رويرت أرنوك	آلهة مصنر القديمة وأساطيرها	-4.Y
حسين بيومى	بيل نيكولز	أفلام ومناهج (مج١)	-4.7
حسمين بيومى	بيل نيكولز	أغلام ممناهج (مج٢)	-4.8
جلال السعيد الحفناوي	ج. ت. جارات	تراث الهند	-4.0
أحمد هويدى	هيريرت بوسه	أسس الحوار في القرآن	-4.7
فاطمة خليل	فرانسواز چيرو	آرثر متعة الحياة (رواية)	-1.V
خالدة حامد	دیقید کوزنز هر <i>ی</i>	الحلقة النقدية	4.1
طلعت الشايب	چووست سمايرز	الفنون والآداب تحت ضغط العولة	-1.1
مى رفعت سلطان	دائيد س، ليندس	برومیٹیوس ہلا قبود	-11.

عزت عامر	جون جريبين	غيار النجوم	-911
يحيى حقى	روايات مختارة	ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة)	-414
يحيى حقى	مسرحيات مختارة	ترجمات يعيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة)	-9/5
يحيى حقى	ديزموند ستيوارت	ترجمات يعيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة)	311
منيرة كروان	روچر چست	المرأة في أثينا: الواقع والقانون	-410
سامية الجندى وعبدالعظيم حماد	أثور عبد الملك	الجدلية الاجتماعية	-917
إشراف: أحمد عتمان	نخبة	موسوعة كمبريدج (جـ١)	-114
إشراف: فاطمة موسى	نخبة	موسوعة كمبريدج (جـ٤)	-114
إشراف: رضوی عاشور	نخبة	موسوعة كمبريدج (جـ٩)	-414
فاطمة قنديل	چین جبران و خلیل جبران	خليل جبران: حياته وعالمه	-17.
ثريا إقبال	أحمدو كاوروما	لله الأمر (رواية)	-141
جمال عبد الرحمن	میکیل دی إیبالثا	الموريسكيون في إسبانيا وفي المنفي	-444
محمد حرب	ناظم حكمت	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	-144
فاطمة عيد الله	کریستیا <i>ن دی</i> روش نوبلکور	حتشيسوت: عظمة وسحر وغموض	377-
فاطمة عبد الله	کریستیان دی روش نوبلکور	رمسيس الثائي: فرعون المعجرات	- <b>1</b> Yo
مىيرى محمد حسن	تشارلز موتى	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-177
منبري مصد حسن	تشارلز دوتى	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-144
عڑت عامر	كيتي فرجسون	سجون الضوء	-144
مجدى المليجى	تشارلس داروین	نشأة الإنسان (مجـ١)	-171
مجدى المليجى	ټشارل <i>س دارو</i> ین	نشأة الإنسان (مجــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	-17.
مجدى المليجي	تشاراس داروین	نشأة الإنسان (مجـ٣)	-171
إبراهيم الشواريي	رشيدالدين العمرى	حدائق السحر في بقائق الشعر (ميراث الترجمة)	-177
على منوفى	كارلوس بوسونيو	اللاعقلانية الشعرية	-124
طلعت الشبايب	تشارلز لارسون	محنة الكاتب الأفريقي	377-
علا عادل	<b>فولكر چيبهار</b> ت	تاريخ الفن الألماني	-47°0
أحمد فوزى عبد الحميد	إد ريچيس	بيولوجيا الجحيم	-427
عبدالحى سالم	أحمد ندالق	هيا نحكى (قميص أطفال)	-177
سعيد العليمي `	پيير بورديو	الانطوارچيا السياسية عند مارتن هيدجر	A77-
أحمد مستجين	سنتيفن چونسون	سبجن العقل	-479
علاء على زين العابدين	مجموعة مقالات	اليابان الحديثة: قضايا وآراء	-18.
صبرى محمد حسن	آی کویئی ارماه	الجماليات لم يولدن بعد	131-
وجيه سمعان عبد المسيح	إريك هويسبوم	القرن الجديد	-18Y
محمد عيد الواهد	مختارات من القصيص الأفريقية	لقاء في الظلام	-124
سمير جريس	پاترىك زوسىكىند	الكونتراباس	-488
ٹریا توفیق	چان چاك روسو	أحلام يقظة جوال منفرد (ميراث الترجمة)	-160
محمد مهدى قناوى	ميشيل ليريس	الزار ومظاهره المسرحية في إثيوبيا	F3P-
محمد قدرى عمارة	برتراند راسل	ماوراء المعنى والحقيقة	-1EV
فرید چورچ بوری	روناك أوليفر وأنتوني أتمور	أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	-18A

M M		مقبرة الصدأ	-989
نافع معلا	أندريه فيش		-10.
منى طلبة وأنور مفيث	چاك ديريدا فريدريش دورينمات	مى علم العنابه الاتهام (رواية)	-101
عماد حسن بکر	-		-907
تعيمة عبد الجراد	أميرى بركة	العبد ومسرحيات أخرى	-905
على عبد الروف البمبي	نخية من الشعراء	مختارات من الشعر الإسباني (جــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	
عنان الشهاري		الأصول الاجتماعية للسواسة الترسعية في عهد محمد على	301-
ماجدة أباظة	سيلقيا شيفولو	الطب والأطباء	-900
سمير حنا مبادق	أ. ك. ديونى معادد ه	نعم، ليست لدينا نيوټروڼات	FoP-
ربيع وهبة	تشاران تلی	المركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	-4°V
مىلاح ھزين	مريام كوك	أصبوات على فامش الحرب	-40A
وسام محمد جزر	ميفيل أنخيل بونيس	الموريسكيون في الفكر التاريخي	-909
هدی کشرود	الأمير عثنان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	محمد على الكبير	-97.
محمد صقر خفاجة	مختارات من الأدب اليوناني	شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	-171
عادل مصطفی	وليام جيمس إيرل	مدخل إلى الفلسفة	**************************************
فاطمة سيد عبد المجيد	حسن رضا خان الهندى	منتخبات شعرية	-175
هبة رحوف وتامر عبد الوهاب	كيمبرلى بليكر	أمسول التطرف	377-
إكرام يوسف	أنا رييز	روح مصنر القديمة	-470
حسين مجيب المسرى	محمد إقبال	ما وراء الطبيعة في إيران (ميراث الترجمة)	-477
هشام المالكي	سون تڑی	ف <i>ن ا</i> لعرب (مجـ ۱)	-477
كمال الدين حسين	<b>ج. كو</b> پر	عالم الفوارق	<b>A</b> 7 7 <b>A</b> 7
مجدى عبد الحافظ	كارل بوبر وچون كوندرى	التليفزيون خطرعلى الديمقراطية	-979
أحمد الشيمى	نخبة	ريما في حلب ذات يوم وقصنص أخرى	-4٧.
حسين مجيب الممسري	پاول هوزن	الأدب القارسي القديم (ميراث الترجمة)	-9٧\
عماد البغدادى	مقالات مختارة	الإسهامات الإيطالية في عهد معدد على باشا	-177
المنفصافي أحند القطورئ	أولكر أرغين صوي	تطور فن المعادن الإستلامي	-177
هدی کشرود	مجدى عبد الحافظ	فكرة التطور عند فالاسفة الإسلام	-4V£
حسن عبد ربه المسرى	مایکل بیرس	وقائع انتحار موظف عمومى	-940
مبيرى محمد حسن	أرنوك لودفيج	تقهم ذهنية مدمن المسكرات	-477
مجدى المليجي	تشارلس داروين	التعبير عن الانفعالات في الإنسان والميوانات	-477
أحمد فتحى زغلول باشا	الکونت هنری دی کاستری	الإسلام خواطر وسوانح (ميراث الترجمة)	-444
محمد برادة	بونوا دونى	الأدب والالتزام من باسكال إلى سارتر	-474
نعيمان عثمان	رايموند ويليامز	الكلمات المفاتيح	-44.
السيد عبد المنعم محمود	فيرنانديث موراتين	الكلمة للبنت	<b>-4</b> A1
أحمد شفيق الخطيب	ديقيد كريستال	اللغة والإنترنت	7 <b>\</b> \$
أحمد فتحى زغلول باشا	چوستاف لوپون	روح الاجتماع (ميراث الترجمة)	<b>-٩.٨٣</b>
عز الدين جميل عطية	چوديت قان إفرا	التلفزيون ونمق الطفل	-4.4.8
ماهر جويجاتى	كلير لالويت	طيبة ونشأة إمبراطورية	-4Ao
يسرى غميس	إريش فريد	ً. وفيتنام و	<b>FAP</b> -
	·		

عثمان أمين	إيمانويل كانط	مشروع السلام الدائم (ميراث الترجمة)	~1AV
عبد الرحمن الغميسي	نخبة	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ٢)	-144
حمدى إبراهيم حسن	يد الله ثمرة	الصوتيات واللغة الفارسية	-5A5
بيومى قنديل	إدريس شاه	المسرنيون	-11.
مصطفى إبراهيم فهمى	چوڻ بروكمان	الإنسانيون الجدد: العلم عند الحافة	~111
علاء الدين عبد الرحمن	چيوفاني بلزوني	بلڑوئی فی مصن	-444
أحمد محمود	سيمسون نايوڤيتس	مصر أصل الشجرة (جـ١)	-117
أحمد مجمود	سيمسون نابوقيتس	ممين أميل الشجرة (جـ٢)	-442

رقم الإيداع ٣٤٤٤/ ٢٠٠٦

الترقيم الدولي 1-1535-977-977 I.S.B.N.



## Egypt, Trunk of the Tree

Vol. II: The Consequences
A Modern Survey of Ancient Land

Simson Najovits

 الهدف الأول من هذا الكتاب هو شق طريق يمكن السير فيه خلال تلك الكتلة المتشابكة الضخمة من المفاهيم والتغيرات والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة والاندماجات والتناقضات والألغاز الخاصة بمصر القديمة.

يضع الجزء الأول من "مصر، أصل الشجرة" الديانة المصرية والنظام السياسي والمجتمع داخل سياقات التاريخ القديم الخاصة بالديانة والميثولوجيا والنفن وعلم الاجتماع وحركات الهجرة والجغرافيا؛ وهي سياقات يعود بعضها الى فترة تصل إلى عام ٢٠٠٠ ق.م. كما يبحث تثبيت المعتقد الديني داخل الحلول الإلهي وتعدد الآلهة، رغم وجود ولع شديد بالتغيير بدون تغيير، وانتشار السحر، وسلطات الفرعون الإله، ونقطة تحول الإنسان التي صورتها مصر القديمة في الكثير من المجالات اللاهوتية والسياسية والفنية والتقنية الأساسية منذ عصور مبكرة جدا.

ويبحث الجزء الثاني كيف أدت تلك السياقات القديمة إلى نتائج محددة وإلى الحلول المصرية الأصيلة للمشاكل السياسية والمجتمعية والوجودية والميتافيزيقية. كما يبحث على نحو خاص وضع نظام كان فيه لكل إنسان في النهاية خمسة أرواح، والحل المتفائل



لمشكلة الموت، ووضع قانون أخلاقي غامض. وقد كرست تلك الدلم المسيلة على نحو يقوم على المفارقة دور أصل الشجرة الحقيقي والمصرية على تاريخ البشرية. ويقارن المولف الروية المصرية بروى القديمة العظيمة الأخرى، وخاصة الروى السومرية والعبرانية والهندة واليونانية والمسيحية المبكرة. وهناك تقييم لمكانة مصر في تاريخ معقولية تأثيرها الكبير في التطور نحو التوحيد والتأثيرات الشعائرية اليهودية والمسيحية والديانات اليونانية والرومانية، وعلاقة الديانة الافريقية ومدى تأثرها بها وتأثيرها فيها.

